

Moderne Theosophie

71.30
AP

THE UNIVERSITY
OF ILLINOIS
LIBRARY

212
W51m2


THE UNIVERSITY
OF ILLINOIS

Return this book on or before the
Latest Date stamped below. A
charge is made on all overdue
books.

U. of I. Library

FEB 19 '37

5/20/03



Digitized by the Internet Archive
in 2017 with funding from
University of Illinois Urbana-Champaign Alternates

<https://archive.org/details/modernetheosophi00lees>

Moderne Theosophie

Moderne Theosophie

Ein Beitrag zum Verständnis der geistigen
Strömungen der Gegenwart

von

Kurt Leese

Lic. theol., Pfarrer



Zweite, völlig umgearbeitete und stark erweiterte Auflage

Erschienen im Furche-Verlag

Berlin 1921

Die erste Auflage dieses Buches erschien als kurzgefaßte Einführung im Jahre 1918 mit dem Titel: „Moderne Theosophie.“ Die vorliegende zweite Auflage wurde in 3000 Exemplaren im Herbst 1920 bei Oscar Brandstetter in Leipzig gedruckt.

Copyright 1920 by Furche-Verlag, Berlin

212
L51 m2

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

671228 NEE

Privatdozent Dr. med. Johannes Brodersen
in gemeinsamer Erinnerung freundschaftlichst
zugeeignet

German 22 May 20 st. 1.30

498149

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Vorwort

Im Herbst 1917 hielt der Verfasser in einem Kriegslazarett vor einem aus Ärzten und Schwestern bestehenden Publikum mehrere Vorträge über die theosophische Bewegung der Gegenwart. Sie erschienen als kleine Gelegenheitschrift im Druck, deren Aufnahme über die völlig veränderte Gestalt, in der das Büchlein nunmehr erscheint, entscheiden sollte.

Auf der einen Seite wurde bei sonst freundlicher Zustimmung das Bedenken geäußert, daß die Kritik etwas zu kurz ausgefallen sei gegenüber der liebevoll ausführlichen Nachzeichnung der Steinerschen Lehren.

Von theosophischer Seite aus wurde zugegeben, daß der Verfasser nach seiner Art „gründlichst“ auf die zu behandelnden Lehren eingehe und sich „zunächst einer angenehm wirkenden Objektivität“ befleißige. Um so überraschender aber wirke die gegen Ende folgende Kritik, die in ihrer „geradezu leichtfertigen und unverantwortlichen Oberflächlichkeit“ dem Wissenden unverkennbar verrate, daß er das Wesen der Geisteswissenschaft nicht nur nicht erfaßt, sondern gründlich „mißverstanden“ habe. Der Kritiker beruft sich bei dieser Gelegenheit auf „jene unveröffentlichten einzigartigen Zyklenvorträge, die erst das Wesen der Geisteswissenschaft in ihrem wahren und vollen Licht erscheinen lassen“ und ferner darauf, daß jeder, der Dr. Rudolf Steiner kennt und ihn hat sprechen hören, „von der Einzigartigkeit dieser Persönlichkeit ergriffen“ sei. Beide Momente wirken zusammen, um dem Kritiker die Lehre dieses Mannes als ein „geradezu überwältigendes Erlebnis“ und das „Panier der Zukunft“ erscheinen zu lassen, gegen das weder die Mystik noch die Philosophie, noch die Kunst aller Zeiten aufzukommen vermögen.

Die Persönlichkeit Rudolf Steiners scheint von der Parteien Haß und Gunst verzerrt für den Fernerstehenden nicht eindeutig erfassbar zu

sein. Die einen feiern ihn als königlichen Genius, ja geradezu, es fehlt nicht viel, als den Messias, gesandt, um die qualvolle Zerrissenheit des geistigen Lebens der Gegenwart durch eine unbeschreiblich zuverlässige und grandiose Weltanschauung einer neuen herrlichen Zukunft entgegenzuführen. Wie aus allen Himmeln aber fällt man, nimmt man von anderer Seite die Streitschrift zur Hand, die der russische Staatsrat und Professor a. D. Max Seiling unter dem Titel: „Die anthroposophische Bewegung und ihr Prophet“ (Leipzig 1918) gegen Steiner geschleudert hat. Da wird aus dem Messias ein „Cagliostro“ und aus dem königlichen Genius ein Sektenpapst. Seiling war, „unter der suggestiven Macht Steiners stehend“, acht Jahre lang Mitglied der Theosophischen bezw. Anthroposophischen Gesellschaft, sagte sich aber schließlich gänzlich los vom neuen Propheten und seiner Gemeinde, um daraufhin als ehemaliger Katholik in den Schoß der allein seligmachenden Kirche zurückzukehren. Die Schmähschrift dieses Apostaten der Theosophie ist um ihres maßlos gereizten und hämischen Tones willen sehr mit Vorsicht zu genießen. Wir überlassen es anderen, ihre schmutzige Wäsche zu waschen.

Steiner kommt für uns nicht als Persönlichkeit in Betracht, oder wenigstens nur so weit, als sich aus seinen objektiv vorliegenden Schriften indirekt Schlüsse dafür gewinnen lassen. Wir vertrauen uns nicht dem sehr schwankenden Boden von Persönlichkeitserlebnissen an, auch wenn sie noch so einzigartig und überwältigend sind. Leicht vermögen sie den auf das Sachliche gerichteten Blick zu trüben und abzulenken. Die neuere Theosophie bezw. Anthroposophie wird sich nicht so sehr durch die Persönlichkeit ihres Urhebers, sondern durch den Sach- und Wahrheitsgehalt ihrer Wert- und Weltanschauungslehre zu legitimieren haben. Das ist das Erste, was gegenüber kurzichtigen Einwänden zur Methode unserer Untersuchung gesagt werden muß.

Das Zweite betrifft den esoterischen Charakter der Theosophie. Wie leicht hat es doch der theosophische Kritiker, „viele bedauerliche Mißverständnisse“ und „falsche Urteile“ zu rügen, wenn der Inkulpat jene unveröffentlichten einzigartigen Zyklen-Vorträge nicht kennt, die erst das Wesen der Geisteswissenschaft in ihrem wahren

und vollen Licht erscheinen lassen! Es bleibt uns daher nichts anderes übrig, als im Halbdunkel der veröffentlichten Abhandlungen zu forschen, für die der Theosoph den Rechtstitel: „wissenschaftliche Ergebnisse“ in Anspruch nimmt. Zur Prüfung wissenschaftlicher Ansprüche und Ergebnisse kann aber immer nur das in Frage kommen, was gedruckt und daher für jedermann öffentlich zur Einsicht ausliegt. Ist dieses um seiner Unvollständigkeit willen bedauerlichen Mißverständnissen ausgesetzt, so hätte der Theosoph überhaupt nichts veröffentlichten oder jene Mißverständnisse auf sein eigenes Schuldkonto setzen müssen. Immerhin berührt es seltsam, die Verantwortlichkeit für eine Wissenschaft, die bereits den Büchermarkt überschwemmt, auf bislang unveröffentlichte Quellen und nur Auserlesenen zugängliche Geheimnissagen abzuschieben.

Hätte man es in der Theosophie mit den beliebigen Einfällen einer im Trüben fischenden Winkel-Sekte zu tun, so verlohnte es sich nicht der Mühe, ihr größere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Ihr tatkräftigster Förderer in der Gegenwart, Rudolf Steiner, hat mit dem Rüstzeug großer Belesenheit und nicht abzuleugnenden Scharfsinns im Einzelnen ein Fülle religionsgeschichtlichen, naturwissenschaftlichen und philosophischen Materials zusammengetragen, um damit die Fundamente einer umfassend angelegten, von ethischem Geist kraftvoll durchwehten Weltanschauung zu legen.

Es dünkt uns ein Zeichen der Zeit, daß namhafte Pfarrer und Theologen der protestantischen Kirche, denen historisch-kritische Forschungsarbeit nicht fremd ist, in der Theosophie einen hoffnungsvollen Verbündeten des philosophischen Idealismus und des Christentums begrüßen. Die Zahl solcher offenen und heimlichen Anhänger der Theosophie wird voraussichtlich noch stark anschwellen, Beweis genug, daß sie kein konventikelhaftes Sektendasein fristet, sondern sich einen weltweiten Blick wahrt. Wie die Kirche, der man es nur zur Ehre anrechnen kann, wenn sie die Spannung geistiger Unterschiede und Gegensätze erträgt, sich damit abfindet, ist ihre Sache und geht uns hier nichts weiter an.

Wissen aber alle diejenigen, die die theosophische Propaganda für Schwindel halten, der der psychologischen Aufklärung nicht bedürfe

und der erkenntnistheoretischen nicht wert sei, daß der Theosoph eine in ihrer Art beachtenswerte Auseinandersetzung mit der Geschichte der Philosophie, insonderheit Kant, Schelling und Hegel, vornimmt und eine erkenntnistheoretische Fundierung seiner Lehren sich ernsthaft angelegen sein läßt? Es kann der philosophischen Wissenschaft, wenn anders sie sich zur Führung des Geisteslebens berufen hält, keineswegs gleichgültig sein, was außerhalb des Gebietes ihrer Spezialforschung geschieht, wie und wozu man Philosophie und Philosophen verwertet, um die Welt der gebildeten Laien in tiefgehender Weise zu erregen. Die philosophische Seite an der Theosophie ist bisher viel zu sehr unberücksichtigt, wenn nicht gänzlich unbekannt geblieben. Sie soll daher ein wesentlicher Gegenstand der folgenden Darstellung und Kritik sein.

Die Eigentümlichkeit der theosophischen Weltanschauung bringt es ferner mit sich, daß sie auf dem Grenzgebiet zwischen Philosophie und Religion zu liegen kommt. Wie sie nur als Ganzes verstanden und gewürdigt werden kann, so wird sie auch unter religionspsychologischen, bezw. religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten, besonders in ihrem Verhältnis zum Christentum, zu erörtern sein.

In beiden Fällen wird uns aber nicht der Fachmann mit den Voraussetzungen seines ihm geläufigen, aber andern unbekanntem Wissens, sondern der viel weitere Kreis der gebildeten Laien mit seinem Bedürfnis nach verständlicher Ausdrucksweise, zuverlässiger Orientierung und vertrauenswürdigen Gesichtspunkten der Beurteilung vor Augen stehen. Ein solches Bedürfnis verträgt weder gehässige Polemik noch ängstliche Apologetik. Das bedeutet nicht den Verzicht auf eigenes Urteil und kritische Auseinandersetzung. Diese darf nur nicht von außen an den Gegenstand herangebracht werden, was mit Verständnislosigkeit ziemlich gleichbedeutend wäre, sondern muß ihren Ausgangspunkt von der eigenen Basis, den eigenen Voraussetzungen der Theosophie nehmen. „Man soll so genau als nur irgend möglich auf den anderen hinhören, und aus dem, was man gehört hat, die Gestalt seiner eigenen Erwiderung formen“ (Rudolf Steiner). Für diese Anweisung kann man dem Theosophen nur Dank wissen. Ist aber in einer solchen Auseinandersetzung jede persönliche und vorschnell

zufahrende Schärfe vom Ubel, so ist die sachliche Schärfe unvermeidlich und wohl zu ertragen, wenn sie organisch aus der immanenten Kritik des Gegenstandes selber hervorstößt. Die Möglichkeit und Notwendigkeit dieses Standpunktes kann nur die Untersuchung selbst erweisen.

Mancherlei ist über Theosophie von solchen, die sich zu ihr irgendwie Stellung zu nehmen berufen fühlen, gerade in letzter Zeit geschrieben worden, wie denn überhaupt eine breitere Öffentlichkeit der Theosophie lebhaftes Interesse zuzuwenden scheint. Wenn dabei der Leser nicht nur nicht ein klares Bild von dem strittigen Gegenstand erhält, sondern auch eine große Verschiedenheit der Beurteilung mit in den Kauf nehmen muß, so liegt das daran, daß das theosophische Quellenstudium in ungehöriger Weise vernachlässigt wird. Der Theosoph hat aber, bevor man über ihn urteilt, erst einmal das Recht, gehört zu werden und in seinen Glanzstellen selber zu Worte zu kommen. Seine Gedankengänge sind vielfach auch so verschlungen, daß ein anderes Verfahren als das der fortlaufenden Orientierung an den Quellen — schon zur Vermeidung der berüchtigten Mißverständnisse — nicht wohl möglich, mindestens aber nicht förderlich ist. Diesem Umstand werden wir daher in weitgehendem Maße Rechnung tragen. Eine ausführliche Geschichte der theosophischen Bewegung dagegen und ihrer verschiedenen Richtungen, sowie eine Registrierung sämtlicher über Theosophie erschienenener Schriften ist nach wie vor nicht beabsichtigt. Es könnte einem dabei leicht so gehen, daß man den Wald vor Bäumen nicht sieht. Wir halten uns an das Wesentliche und Entscheidende, nicht an Nebensachen und Einzelheiten.

So wird eine umfangreichere Arbeit über die Theosophie den vielen, in deren Gesichtskreis sie getreten ist oder zu treten sich anschickt, nicht unwillkommen sein. Als ein Beitrag zum Verständnis der geistigen Strömungen der Gegenwart möchte sie allseitig klärend und fördernd feststellen, ob die Theosophie das „Panier der Zukunft“ sein, ob die Philosophie sich ihrer freuen und die Religion ihrer nicht entraten kann.

Inhalt

	Seite
Vorwort	7
Einleitung: Geschichte und Begriff der neueren Theosophie	17
I. Kapitel: Das Rätsel des Lebens und der Seele	20
II. Kapitel: Der architektonische Aufbau (Entwicklung und Emanation)	24
1. Die vier Reiche	24
Das Mineralreich / Das Pflanzenreich / Das Tierreich / Das Menschenreich	
2. Das Wesen des Menschen	29
Die niederen vier Glieder der menschlichen Wesenheit: Der physische Leib / Der Aetherleib / Der Astralleib / Der Ichleib	
Die oberen drei Glieder der menschlichen Wesenheit: Manas oder Geistselbst / Budhi oder Lebensgeist / Atma oder Geist-Mensch	
3. Das Werden der Welt und des Menschen	46
Das Weltalter des Saturn / Das Weltalter der Sonne / Das Weltalter des Mondes / Das Weltalter der Erde	
III. Kapitel: Psychologisch-erkenntnistheoretische Grundlegung	54
1. Die physiologischen und geistigen Grundlagen des Seelischen	54
2. Das verstandesmäßige Erkennen (Anthropologie)	58
3. Die Erkenntnisgrenzen	61
4. Das schauende Erkennen (Anthroposophie)	62
5. Die Erkenntnisstufen	65
6. Schauendes Erkennen und intellektuelle Anschauung	71
7. Die Spiegelbild-Natur des Bewußtseins	74
8. Die Geschichte der Philosophie	79
9. Gedanke und Erlebnis	89
IV. Kapitel: Der Weg ins Übersinnliche	94
1. Meditation und Konzentration	94
2. Der Weg in die „Seelenwelt“	99
3. Der Weg in das „Geisterland“	102
4. Der Weg der Läuterung	108
5. Die Lösung der Welträtsel	115

	Seite
V. Kapitel: Zur Psychologie des Hellsehens	120
1. Das pathologische Vorurteil	120
2. Okkultismus und Unterbewußtsein	122
3. Psychologische Selbstbeobachtung	125
4. Problematisches	128
VI. Kapitel: Religionsgeschichtliche Vergleiche	134
1. Der Buddhismus	134
2. Die Gnosis	145
3. Die Mystik	150
4. Die Stellung der Religion im Geistesleben	159
VII. Kapitel: Das Christentum	163
1. Das Wesen der Religion (Geschichtsmetaphysik)	163
2. Die Kulturepochen der Menschheitsentwicklung bis Christus . .	170
3. Das Christusereignis und die Zukunft der Menschheitsentwicklung	173
4. Die Kunst der Ausdeutung	178
5. Der gegenwärtige Streit um das theosophische Verständnis des Christentums	181
VIII. Kapitel: Letzte Betrachtungen	195
1. Die Theosophie als Wissenschaft	195
2. Der Entwicklungsgedanke	204
3. Der Naturgedanke	206
4. Kriterien: Verstand, Gefühl, Lebenswert	211
5. Das Leid und das Irrationale	218
6. Der mythologische Charakter der Theosophie als Weltanschauung	222
Namenverzeichnis	229

Verzeichnis häufig vorkommender Abkürzungen

- A G** = Rudolf Steiner, Die Aufgabe der Geisteswissenschaft und deren Bau in Dornach, 4.—6. Tausend. 1919.
- E R** = ders., Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft, 4. Aufl. 1918.
- E Th** = ders., Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung, 8. Aufl. 1916.
- G U** = ders., Die Geheimwissenschaft im Umriss, 3. Aufl. 1910.
- L** = ders., Lebensfragen der theosophischen Bewegung, 2. Aufl. 1910.
- M** = ders., Vom Menschenrätsel. Denken, Schauen, Sinnen einer Reihe deutscher und österreichischer Persönlichkeiten, 1.—4. Taus. 1916.
- Ph Fr** = ders., Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung, 2.—6. Tausend. 1918.
- R K** = ders., Reinkarnation und Karma vom Standpunkt der modernen Naturwissenschaft notwendige Vorstellungen, 2. Aufl. 1912.
- R Ph** = ders., Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt, zwei Bände, 2. Aufl. 1918.
- S** = ders., Von Seelenrätseln, 1.—4. Tausend. 1917.
- Th G** = ders., Theosophie und gegenwärtige Geistesströmungen. Vorurteile aus vermeintlicher Wissenschaft, 2. Aufl. 1910.
- V** = ders., Das Vaterunser. Eine esoterische Betrachtung, 9.—10. Tausend. 1918.
- W** = ders., Weihnacht. Eine Betrachtung aus der Lebensweisheit, 5.—6. Tausend. 1918.
- W G** = ders., Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? 7. Aufl. 1914.
- W S** = ders., Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen, in acht Meditationen, 2.—5. Aufl. 1918.

E i n l e i t u n g

Geschichte und Begriff der neueren Theosophie

Die theosophische Propaganda ist von Indien, der Heimat des Buddhismus, ausgegangen und hat sich über das ganze Abendland verbreitet. Im Jahre 1875 wurde die Theosophische Gesellschaft von der anglisierten Russin Helene Petrowna Blavatzky (geb. 1832) gemeinsam mit dem amerikanischen Oberst Henry Steel Olcott in Newyork gegründet. Dieselben siedelten 1879 nach Indien über. Olcott selbst trat später öffentlich zum Buddhismus über, den er in einem Katechismus abhandelte. Seit 1882 befindet sich das Hauptquartier der theosophischen Gesellschaft bis zum heutigen Tage in Adyar bei Madras. Sie umfaßt 23 Sektionen mit etwa 1000 Gruppen oder Logen in den einzelnen Städten aller Weltteile. In zahlreichen Vorträgen, Zeitschriften, Broschüren, Büchern und Flugschriften wird die theosophische Lehre öffentlich verkündet. Wenn trotzdem der Schimmer des Geheimnisvollen sie umgibt, so hat das seine bestimmten Gründe, die noch erörtert werden sollen.

„Frau Blavatzky behauptete, ihre Lehre, die eigentliche Geheimlehre, die Buddha den Eingeweihten verkündet habe und die mit Christi Geheimlehre übereinstimmte, von den Mahatmas selbst empfangen zu haben, den indischen erleuchteten Weisen, die von den Bergen des Himalaja herbeischwebten, und sie zu ihren Büchern inspirierten.“ Nach dem 1891 erfolgten Tode dieser skrupellosen und gescheiterten, mannesähnlich selbständigen und unternehmungslustigen Frau wurde der Oberst Olcott (gest. 1907) das Haupt der theosophischen Gesellschaft. „Gegenwärtig (seit 1907) ist die anerkannte Meisterin der Theosophie die bedeutendste Schülerin der Blavatzky: Annie Besant (geb. 1847 zu London), eine Frau von nicht gewöhnlicher geistiger Begabung, unermüdlicher Arbeitsfreudigkeit und agitatorischer Kraft.“ A. Besant befindet sich für gewöhnlich in Indien und trat dortselbst zum Brahmaismus über.

In Deutschland wurde die erste theosophische Gesellschaft 1884 durch Dr. Hübbe-Schleiden in Elberfeld gegründet. Zurzeit ist der aus Ungarn gebürtige Deutsch-Österreicher Dr. Rudolf Steiner (geb. 1861) in Berlin der namhafteste Führer der deutschen Theosophen und ihr einflußreichster literarischer Anwalt. Durch die Gründung der „Anthroposophischen Gesellschaft“ im Jahre 1913 schied er sich von den Theosophen indisch-englisch-amerikanischer Observanz, mit denen er, angeblich selbständiger Herkunft, 1902 in nähere Fühlung getreten war, und inaugurierte damit eine eigene theosophische Richtung.¹ Will man sich über Theosophie orientieren, so wird man gut daran tun, vor allem Steiners Schriften zu Rate zu ziehen. „So ist es, sagt Steiner, eine vollständig irrtümliche Auffassung, wenn man dasjenige, was in der anthroposophischen Gesellschaft lebt, in irgendeiner Weise verwechselt mit demjenigen, was von Blavatsky und Besant vertreten wird. Blavatsky hat allerdings in ihren Büchern bedeutsame Wahrheiten über die geistigen Welten vorgebracht, allein vermischt mit soviel Irrtum, daß es nur demjenigen, der genau eingedrungen ist in diese Dinge, gelingt, das Bedeutungsvolle vom Irrtümlichen zu trennen. Daher muß unsere anthroposophische Bewegung den Anspruch machen, als etwas völlig Selbständiges aufgefaßt zu werden.“² Ist in den folgenden Ausführungen von Theosophie und Theosophen die Rede, so ist stets die anthroposophische Richtung Rudolf Steiners damit gemeint. Die Bezeichnungen Theosophie und Theosoph wurden nur beibehalten, weil sie dem allgemeinen Bewußtsein geläufiger sind als die Ausdrücke Anthroposophie und Anthroposoph, die späteren Orts ihre Erklärung finden.

Seit rund 45 Jahren also gibt es eine Theosophische, neuerdings Anthroposophische Gesellschaft, die ein Mittel zur Pflege der theosophischen Bewegung sein soll. Das Wort Theosophie freilich und der

¹ D. Penzig, „Theosophische Gesellschaften“ in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ Band V, Sp. 1215; Paul Gennrich, Moderne buddhistische Propaganda und indische Wiedergeburtstheorie in Deutschland 1914, S. 8 ff.; Ludwig Staudenmaier, Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft 1912, S. 9 ff.; Max Dessoir, Vom Jenseits der Seele 1919, S. 248 ff.; Christian Geyer, Theosophie und Religion. Theosophie und Theologie 1919, S. 5 ff.

² U G, 10.

damit angedeutete Gedankenzusammenhang ist älter, um nicht zu sagen uralte.

Theosophie heißt wörtlich übersetzt: „Weisheit von Gott.“ Sie geht von dem Grundsatz aus, daß der Mensch die Erkenntnis des göttlichen Urgeistes finden kann, weil er selbst in seinem tiefsten Innern göttlich-geistiger Natur ist, weil er einen unvergänglichen, göttlichen Wesenskern in sich birgt. Es ist aber gleich hinzuzufügen, daß der Gottesgedanke längst nicht zureicht, um das auszudrücken, was die Theosophie bezweckt. Theosophie heißt in umfassenderem Sinne soviel wie „Geisteswissenschaft“. Der Theosoph bezeichnet sich mit Vorliebe als „Geistesforscher“. Und die theosophische Bewegung betrachtete es als ihre vornehmste Aufgabe, „die tieferen geistigen Kräfte zu erforschen, welche in der Menschennatur und in der übrigen Welt schlummern“.³ Auf diesem Wege der geistigen Erforschung nicht ohne weiteres zutage liegender geistiger Kräfte und Wesenheiten will der Theosoph Rätsel lösen, die die Menschheit von jeher beschäftigt haben.

³ L, 32. 37 ff.

I. Kapitel

Das Rätsel des Lebens und der Seele

Geben wir nunmehr dem Theosophen das Wort und versuchen wir, in den Zusammenhang seiner Welt- und Lebensansicht einzudringen.

„Der Mensch braucht die Antworten auf gewisse Fragen, die ihm das Leben aufgibt. Er braucht sie zu der ihm notwendigen Seelenruhe, zum inneren Frieden, zur Sicherheit im Leben und Wirken; nur durch eine solche Antwort kann er ein brauchbares Mitglied der Gesellschaft sein, kann er seinen Platz in der Welt richtig ausfüllen.“¹ Greifen wir einige solcher Fragen beliebig heraus. Wie erklärt sich die auffallende Ungleichheit der menschlichen Lebenslose? Auf einer kindlicheren Stufe der Menschheit war man um die Antwort nicht verlegen. Der Fromme ist wie ein Baum, gepflanzt an den Wasserbächen, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit, und seine Blätter verwelken nicht; und was er macht, das gerät wohl. Aber so sind die Gottlosen nicht, sondern wie Spreu, die der Wind verstreut. Glück und Unglück im Leben ist die Gegenwirkung der Würdigkeit und Unwürdigkeit vor Gott. Darin zeigt sich die Gerechtigkeit Gottes, daß er den Frommen belohnt und den Gottlosen bestraft, und zwar während des irdischen Lebens, — eine Vorstellung, die auch heute noch keineswegs ausgestorben ist. Aber schon Hiob machte die Erfahrung, daß diese Rechnung nicht stimmt. Das Unglück der Frommen hat er an sich selbst erlebt und das Glück der Gottlosen mußte er dazu noch vor Augen haben. Er fordert Gott zum Rechtsstreit heraus. „Wenn jemand schon fromm ist, so gilt er doch nichts bei Gott. Ich bin gerecht und Gott weigert mir mein Recht“ (34, 5. 9). Das Grauen vor dem Rätsel seines Leidens läßt Hiob an das Problem der moralischen Weltordnung rühren. Er hat keine Lösung gefunden, und in veränderter

¹ L, 12.

Form ist das Problem geblieben. Lange Zeit genügten die Vorstellungen vom jüngsten Gericht, von Himmel und Hölle, um die strafende oder lohnende Gerechtigkeit Gottes mit dem Ergehen der Menschen wenigstens nach dem Abschluß ihres irdischen Lebens in Einklang zu bringen. „Es ist den Menschen beschieden, einmal zu sterben, danach aber das Gericht“ lautet eine Stelle im Neuen Testament (Hebräer 9, 27). Aber auch damit sind gewisse Schwierigkeiten nicht aus der Welt geräumt, die den nachdenklichen Menschen beunruhigen. Der geborene Verbrecher, sein Vater ein Trunkenbold, seine Mutter eine Dirne, ist unter dem Abschaum der Menschheit aufgewachsen. Gefängnis und Zuchthaus haben ihn noch mehr verzehrt. Als Verbrecher hat er die Welt wieder verlassen. Wofür soll er nach dem Tode in der Hölle bestraft werden? Und demgegenüber das christlich getaufte Kind, das nach sechs Wochen stirbt, — wofür soll es im Himmel belohnt werden? Die Kinder, die von edlen Eltern geboren in einer Umgebung groß werden und eine Erziehung genießen, durch die alles Gute in ihnen zur Entfaltung gelangt, die immer höher steigen und sich die Achtung aller Menschen erwerben, und demgegenüber die Kinder, die unter den entgegengesetzten Bedingungen aufwachsen und frühzeitig auf die Bahn des Lasters geraten, — ist es möglich, daß beide vor Gott genau gleichviel gelten, ja daß beide in gleicher Weise gewissermaßen neu von Gott geschaffen in die Welt kommen, um nach ihrem Tode von Gott in gleicher Weise zur Verantwortung gezogen zu werden? Wenn der Lebensfaden eines mitten in hoffnungsvollster Entwicklung begriffenen Menschen abreißt, wenn ein Krüppel zur Welt geboren wird, wenn ein hoher und klarer Geist der geistigen Unnachtung anheimfällt, — so sind auch das Rätsel, die unter der Voraussetzung einer sinnvollen Weltordnung weder innerhalb der von Geburt und Tod begrenzten Lebenszeit noch durch die Vorstellungen von einem endgültigen Gericht nach dem Tode befriedigend gelöst werden können. Es ist also der Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen göttlicher Weltregierung und tatsächlichem Weltverlauf, vor den sich der Theosoph gestellt sieht und den er beseitigen möchte. Hier setzt die öffentliche Mission ein, zu der er sich berufen fühlt:

„Antworten auf hohe Rätselfragen des Lebens“ will er geben.² Und das ist in Anbetracht der unmittelbar gegebenen rätselvollen Wirklichkeit nur möglich, wenn es gelänge, „durch eigene Anschauung hinter das Geheimnis von Geburt und Tod zu kommen“.³

Der Theosoph gräbt mit seinen Gedanken in eine noch tiefere Schicht hinunter, als es die ist, in der ihm das Lebensrätsel begegnet. Ungleich bedrückender ist ihm das „Seelenrätsel“, auf das er in dieser tieferen Schicht stößt. „Welches sind doch die bedrängenden Seelenrätsel? Diejenigen, nach deren Beantwortung die Seele sich sehnen muß, um innere Sicherheit und Halt im Leben zu haben. Es ist zunächst die Frage: was ist die Menschenseele ihrem innersten Wesen nach? Ist sie Eins mit dem körperlichen Dasein und hören ihre Äußerungen mit dem Hingange des Körpers auf, wie die Bewegung der Uhrzeiger aufhört, wenn die Uhr in ihre Glieder zerlegt ist? Oder ist die Seele gegenüber dem Körper ein selbständiges Wesen, das Leben und Bedeutung hat noch in einer anderen Welt als diejenige ist, in welcher der Körper entsteht und vergeht? Damit aber hängt dann die andere Frage zusammen: wie gelangt der Mensch zur Erkenntnis einer solchen anderen Welt? Erst mit der Beantwortung dieser Frage kann dann der Mensch hoffen, auch Licht zu erhalten für die Fragen des Lebens: warum bin ich diesem oder jenem Schicksal unterworfen? Woher stammt das Leiden? Wo liegt der Ursprung des Sittlichen?“⁴ Aber, wie soll man zu einer solchen Anschauung über das Wesen der Seele vordringen? Mit unseren Sinneswerkzeugen und unserem Verstand können wir uns allenfalls im Leben zurechtfinden, soweit es zwischen Geburt und Tod liegt. Über das, was wir vor der Geburt waren und nach dem Tode sein werden, könnte man allenfalls phantasievolle Vermutungen aufstellen, aber ein sicheres Wissen wohl schwerlich erlangen. Und doch ist es gerade dies, was der Theosoph behauptet. Es gibt ein zuverlässiges Wissen um eine höhere, geistige, übersinnliche Welt, und es besteht die „Möglichkeit, die übersinnliche Welt auf ebenso ‚wissenschaftliche‘ Art kennenzulernen, wie die sinnlichen Tatsachenzusammenhänge“.⁵ Die Theosophie — die „Geisteswissenschaft“ —

² W E, VII. ³ W E, 57. ⁴ R Ph, II, 6. ⁵ Th G, 49.

wird alsdann in der Lage sein, aus ihren übersinnlichen Erkenntnissen heraus das sinnvolle Gewebe der Welt- und Menschheitsentwicklung aufzudecken, das nur dem an die Sinnlichkeit gebundenen Verstandesmenschen als sinnlos erschienen war und erscheint.

Worin besteht die übersinnliche Erkenntnis, die uns den Sinn des Lebens deuten soll? Und wie ist übersinnliche Erkenntnis überhaupt möglich?

II. Kapitel

Der architektonische Aufbau (Entwicklung und Emanation)

1. Die vier Reiche

Wir neigen dazu, „nur das anzuerkennen als wirklich, was handgreiflich und sinnenfällig ist“.¹ Wir werden also von dem Handgreiflichsten und Sinnenfälligsten auszugehen haben, um uns den Zugang zur übersinnlichen Geisterwelt zu bahnen. Das Handgreiflichste und Sinnenfälligste ist der tote Stoff, die Erde, das Mineralreich. Es ist der physische Körper schlechthin. Zwar auch auf dieser untersten Stufe begegnet man mannigfaltigen, wunderbar fein komplizierten Formen und Gestaltungsprinzipien, z. B. bei den Kristallen,² die uns diese Welt nicht so leblos erscheinen lassen, als man bei oberflächlichem Zusehen meinen könnte. Aber was wir unter „Leben“ verstehen, finden wir erst im Pflanzenreich. Die Pflanze, die sich von Mineralien nährt, ist ein Organismus, der die tote schwarze Erde lebendig macht und sie in Duft und Farbe, Blüte und Frucht verwandelt. Das Tierreich nimmt gleichsam das Pflanzen- und Mineralreich in sich auf und steigert sie zu höherem Leben. Das Tier kann sich frei bewegen, hat Begierden, hat Lust- und Schmerzempfindungen. Es zeigen sich bei ihm Anfänge von Intelligenz. Dankbarkeit, Treue, Mut, Wachsamkeit, Gehorsam, Falschheit, Hinterlistigkeit, so deuten wir die Intelligenz des Tieres nach Analogie unserer Tugenden und Untugenden. Das Menschenreich umspannt das Mineral-, Pflanzen- und Tierreich. Der Mensch lebt

¹ Th G, 19. ² E Th, 139f.: „Zwischen der gestaltlosen Art der mineralischen Stoffe, wie sie uns in den Gasen, in den Flüssigkeiten usw. gegenüber treten, und der lebendigen Gestalt der Pflanzenwelt stehen die Formen der Kristalle mittendrin. In den Kristallen haben wir den Übergang von der gestaltlosen Mineralwelt zu der lebendigen Gestaltungsfähigkeit des Pflanzenreiches zu suchen.“

von der Tier- und Pflanzenwelt.³ Das aber, wodurch sich der Mensch über die drei Reiche erhebt, ist der Geist, das Bewußtsein seiner selbst, das Ich-Bewußtsein. Er kann kombinieren und konstruieren und zwar so, wie das Tier es nicht kann. Er kann Empfindungen zu Vorstellungen und Gedanken verarbeiten, er kann Begriffe bilden und Schlüsse ziehen. Er kann seine Triebe denkend regeln. Er kann nach bewußten Zwecken planmäßig experimentieren und organisieren. Er ist der Erbauer geistiger Welten.

So beobachten wir eine aufsteigende Entwicklungreihe, die vom Handgreiflichen und Sinnenfälligen ausgeht und mit dem Menscheng Geist in immer unsinnlicher werdende Regionen führt. Und nun soll die Entwicklung mit dem Menschen plötzlich abbrechen und zu Ende sein? Das ist sehr unwahrscheinlich. Viel wahrscheinlicher ist es, daß es noch mehr und höhere, noch unsinnlichere Reiche gibt, übersinnliche Geisterreiche, geistige Welten, eine ganze Stufen- und Rangordnung geistiger Wesenheiten, in die wir nur nicht einzudringen wagen, weil uns lange Gewohnheit überredete, die Sinnenwelt für die einzige Welt, für die Wirklichkeit zu halten.⁴

³ *ETH*, 14f. 138f.: „Wie man die Mineralien, die Pflanzen, die Tiere betrachtet, so kann man auch den Menschen betrachten. Er ist mit diesen drei Formen des Daseins verwandt. Gleich den Mineralien baut er seinen Leib aus den Stoffen der Natur auf; gleich den Pflanzen wächst er und pflanzt sich fort; gleich den Tieren nimmt er die Gegenstände um sich herum wahr und bildet auf Grund ihrer Eindrücke in sich innere Erlebnisse. Ein mineralisches, ein pflanzliches und ein tierisches Dasein darf man daher dem Menschen zusprechen.“

⁴ Der Theosoph könnte sich auf Gedankengänge berufen, denen Locke und mit ihm übereinstimmend Leibniz, jener im „Versuch über den menschlichen Verstand“, dieser in den entsprechenden Abschnitten der „Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand“, Ausdruck geben. „Wenn wir so auf allen Gebieten der Schöpfung, soweit sie unserer menschlichen Beobachtung zugänglich sind, feststellen, daß innerhalb der bunten Mannigfaltigkeit der Dinge, die wir in der Welt sehen, ein stufenweiser Übergang von einem zum anderen ohne große, erkennbare Lücken vorhanden ist, wenn wir finden, daß die Dinge so eng miteinander verknüpft sind, daß die zwischen den verschiedenen Klassen von Wesen bestehenden Grenzen nicht leicht ausfindig zu machen sind, so haben wir guten Grund, uns davon überzeugt zu halten, daß die Dinge in solcher allmählichen Stufenfolge zu immer vollkommenerer Ausgestaltung nach oben emporsteigen. Es ist schwer zu sagen, wo das Sinnliche und

Der Entwicklungsgedanke ist ja eines der großen Forschungsprinzipien der neueren Naturwissenschaft. Er hat Ordnung und Zusammenhang in das schier unübersehbare Durcheinander, Neben-

Rationale beginnt und das Unsinnliche und Irrationale aufhört; und wer wäre scharfblickend genug, um genau entscheiden zu können, welches die niedrigststehende Spezies von lebenden Dingen, welches die höchste von unbelebten Dingen sei? Soweit wir beobachten können, nehmen die Dinge ab und zu wie die Verhältnisse bei einem Kegele, bei dem zwar eine offenkundige Differenz zwischen der Größe zweier Durchmesser besteht, wenn sie voneinander weit entfernt sind, während die Ungleichheit eines oberen und unteren Durchmessers, wenn sie unmittelbar angrenzen, kaum zu erkennen ist. So ist auch der Unterschied zwischen manchen Menschen und manchen Tieren außerordentlich groß; wenn wir aber den Verstand und die Fähigkeiten anderer Menschen und Tiere miteinander vergleichen, werden wir einen so geringen Unterschied finden, daß wir kaum werden behaupten können, der Verstand des Menschen sei der klarere und umfassendere. Wenn wir, sage ich, eine solche allmähliche, unmerkliche, nach unten führende Stufenfolge auf dem Gebiet der Schöpfung unterhalb des Menschen bemerken, so kann es nach dem Gesetz der Analogie als wahrscheinlich gelten, daß das gleiche auch bei den Dingen über uns, die sich unserer Wahrnehmung entziehen, der Fall sei, und daß es manche Klassen denkender Wesen gebe, die uns in verschieden vollkommenem Grad überragen, und die in allmählichen Stufen und Übergängen, sich jeweils nur wenig von der nächst tieferen Stufe entfernend, aufwärts zur unendlichen Vollkommenheit des Schöpfers emporführen. Diese Art von Wahrscheinlichkeit, die die beste Führerin bei rationalen Experimenten ist, und auf der alle Hypothesen beruhen, ist keineswegs ohne Wert und Bedeutung; vorsichtige Analogieschlüsse führen oft zur Auffindung von Wahrheiten und zur Herstellung von nützlichen Erzeugnissen, die sonst unbekannt geblieben wären." Locke meint jedoch, daß die gesamte intellektuelle Welt, „die sicher größer und herrlicher ist als die materielle“, in ein für uns undurchdringliches Dunkel gehüllt ist. Wir haben von dieser Welt „keine klaren und bestimmten Ideen“. „Wer aber vermöchte durch eigenes Forschen und eigene Klugheit zu der Erkenntnis zu gelangen, daß es zwischen uns und dem großen Gott eine Stufenfolge von geistigen Wesen gibt? Weit weniger noch haben wir deutliche Ideen von ihren verschiedenen Naturen, Zuständen, Kräften und mannigfachen Beschaffenheiten, in denen sie untereinander übereinstimmen oder voneinander und von uns abweichen. Deshalb befinden wir uns über ihre verschiedenen Spezies und Eigenschaften in vollkommener Unwissenheit.“ Buch III, Kap. 6, 12; Buch IV, Kap. 3, 27 und Kap. 16, 12 (Ausgabe von Carl Windler in der „Philos. Bibliothek“). Hinsichtlich dieser intellektuellen Welt die Wahrscheinlichkeit zur unzweifelhaften Gewißheit zu erheben und jenes Dunkel durch klare und bestimmte Ideen zu lichten, das Ziel des Theosophen.

einander und Nacheinander der Naturerscheinungen gebracht. Von den kleinsten, unvollkommensten Lebewesen, ja vom ersten Eiweißklümpchen bis zum Menschen konstruiert der Forscher eine aufsteigende Reihe von Umbildungen und Neubildungen. Es liegt also in der Konsequenz des Entwicklungsgedankens, die Möglichkeit noch unerforschter, höherer Entwicklungsstadien offen zu lassen. Und was von dieser Entwicklungreihe im allgemeinen gilt, gilt von der Entwicklung der Anlagen und Fähigkeiten des menschlichen Geistes im besonderen. Der Unterschied zwischen der Entwicklungsstufe eines sechsjährigen Schulkindes und der geistigen Höhe eines Michelangelo oder Hegel ist einleuchtend. Ein musikalisch veranlagter Mensch kann durch entsprechende Übungen seine musikalischen Fähigkeiten ganz außerordentlich steigern. Dasselbe gilt von der Entwicklung des Kunstsinns, kurz, die geistigen Möglichkeiten des Menschen sind noch keineswegs erschöpft. Das bezeugen nicht nur Sinneswahrnehmung und Verstandestätigkeit, das bezeugen auch Phänomene, die hieraus allein nicht zu erklären sind, wie z. B. das Schauen und Schaffen des großen Künstlers oder das räumliche und zeitliche Fernsehen der Somnambulen. Der Theosoph sagt uns also, daß man, „zumal im Hinblick auf die Entwicklungslehre, dem menschlichen Erkenntnisvermögen schlechterdings keine Grenzen setzen kann. Es liegt ein sonderbarer Widerspruch darin, das Wort Entwicklung stets im Munde zu führen und doch nicht recht an sie zu glauben, d. h. anzunehmen, daß sie mit dem heutigen Menschen, der nur Sinneserfahrung und Verstandestätigkeit gelten läßt, abgeschlossen sei“.⁵ „Man redet viel von Entwicklung: wenn aber jemand sagt, daß die Fähigkeiten der Erkenntnis, welche der Mensch auf seinem jeweiligen Standpunkt hat, kein Abschluß sind, sondern daß sie bewußt zu einem höheren Grade fortentwickelt werden können, dann begegnet eine solche Aussage entweder vollkommenem Zweifel oder der Gleichgültigkeit. Man wird sich immer wieder bemühen, festzustellen, was der Mensch nach Maßgabe seiner Fähigkeiten zu erkennen vermag, daß er durch Steigerung dieser Fähigkeiten in neue Welten einzudringen vermag, das

⁵ Max Seiling, Theosophie und Christentum. Mit einem Nachwort von Dr. Rudolf Steiner, 1910, S. 11.

wollen viele nicht zugeben. Der Theosoph wird gewiß niemals behaupten, daß man mit den Fähigkeiten, die von vielen seiner Gegner gemeint sind, in höhere Welten dringen könne; doch weiß er, daß es dem Menschen möglich ist, solche Fähigkeiten in sich zu erwecken, die in diese Welten führen. Die Zeitgenossen halten es vielfach für Hochmut und Selbstüberhebung, wenn jemand von Fähigkeiten spricht, in übersinnliche Welten einzudringen. Aber ist es Hochmut, wenn man von dem spricht, was unter gewissen Voraussetzungen wahr genommen werden kann, oder darf man es nicht vielmehr als Hochmut bezeichnen, wenn jemand als ausgemacht hält, daß alles Unsinn und Phantasterei sein müsse, wovon er kein Wissen hat oder haben will?"⁶

Der Theosoph begrüßt uns daher beim Eintritt in seine Welt mit dem Faust-Wort:

Die Geisterwelt ist nicht verschlossen;
dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot!
Auf, bade, Schüler, unverdrossen
die ird'sche Brust im Morgenrot.

Zum Erforschen dessen, was in dieser Geisterwelt vorgeht und welche Wesen da sind, gehören übersinnliche, hellseherische Wahrnehmungsfähigkeiten, Geistesaugen und Geistesohren. Keimhaft sind sie in jedem Menschen angelegt. Nur sind diese Anlagen überwuchert durch die äußerlich gerichtete Sinneswahrnehmung und Verstandestätigkeit. Der Sinn ist zu. Das Herz ist tot. Aber der Entwicklungsgedanke heißt uns hoffen. Und der Theosoph glaubt einen Weg zu kennen, der uns die Fähigkeit verschafft, von der Naturerkenntnis als der vollkommenen Grundlage der Theosophie in die übersinnlichen Welten einzudringen. Aber bevor wir mit ihm diesen Weg gehen, müssen wir uns erst noch genauer über den Bürger des vierten Reiches, des Menschenreichs, unterrichten lassen. Der Mensch als Wanderer durch übersinnliche Welten ist wichtig genug, um einer eingehenderen Analyse zum Verständnis seines Wesens unterzogen zu werden.

⁶ Th G, 22f.

2. Das Wesen des Menschen

Der Mensch besteht aus Leib und Seele, so urteilt der gesunde Menschenverstand. Der Theosoph empfindet diese Unterscheidung zwar nicht als falsch, aber als unzureichend. Nach ihm ist das Wesen des Menschen viel feiner und reicher gegliedert. Um das einzusehen, bedarf es schon des geschulten hellseherischen Blicks, der nicht mehr auf das Feld der äußeren Sinne und des an sie gebundenen Verstandes eingeschränkt ist. Der Ausgangspunkt — und darin berührt sich noch der Theosoph mit der allen Menschen gemeinsamen Erfahrung — ist die Gliederung der menschlichen Wesenheit in die drei Hauptteile: Leib, Seele und Geist. Dergestalt kann der Mensch als „Bürger dreier Welten“ bezeichnet werden: „durch seinen Leib gehört er der Welt an, die er auch mit seinem Leibe wahrnimmt; durch seine Seele baut er sich seine eigene Welt auf; durch seinen Geist offenbart sich ihm eine Welt, die über die beiden andern erhaben ist.“⁷ Diese drei Teile des Menschen — durch die er, wie wir später noch sehen werden, drei Welten angehört, nämlich mit dem Leib der physischen Körperwelt, mit der Seele der „Seelenwelt“ und mit dem Geiste dem „Geisterland“ — verhalten sich so zueinander, daß die Seele das „Bindeglied“ zwischen dem Geist des Menschen und seinem Leibe darstellt. Senkt die Seele gleichsam ihre Fühlfäden hinunter zum Physischen, so gewinnt sie teil an der leiblichen, hebt sie ihre Fühlfäden empor zum Geistigen, so gewinnt sie teil an der geistigen Natur des Menschen. Mit dem Leibe gehört der Mensch der vergänglichen, mit dem Geiste gehört er der ewigen göttlichen Welt an. Je nachdem die Seele sich zum Leiblichen oder Geistigen verhält, gewinnt sie auch teil am Vergänglichen oder Ewigen. Der dreigeteilte Mensch ist also zweifacher Natur, vergänglicher und ewig-göttlicher Natur. Dies gilt es im Auge zu behalten.⁸ Dieser erste Umriß besondert sich nun aber in noch genauere Unterscheidungen, indem zu der bisherigen Drei- und Zweiteilung eine Siebenteilung hinzutritt. Siebenfach gliedert sich das aus Leib, Seele und Geist bestehende Menschenwesen. Mit den „niedereren“ oder „unteren“ vier

⁷ ETh, 14. ⁸ ETh, 92f.; B, 9. 19f.

Gliedern seiner Wesenheit gehört es der vergänglichen, mit den „oberen“ drei Gliedern seiner Wesenheit gehört es der ewigen, göttlichen Welt an. Die unteren vier Glieder heißen: 1. Physischer Leib, 2. Atherleib, 3. Astralleib, 4. Schleib. Die oberen drei Glieder heißen: 1. Manas oder Geistselbst, 2. Budhi oder Lebensgeist, 3. Atma oder Geistmensch. Suchen wir uns klar zu machen, was mit diesen Bezeichnungen gemeint ist.

Der physische Leib bedarf keiner besonderen Erklärung. Er ist das, was jeder Mensch an sich ohne weiteres als gegeben vorfindet. Es ist der Leib, der die ihn aufbauenden Stoffe und Kräfte aus der ihn umgebenden Mineral-, Pflanzen- und Tierwelt gewinnt und der sich schließlich in diese stofflichen Bestandteile wieder auflöst.

Aber bereits mit dem nächsten Leib, dem sogenannten Ather- oder Lebensleib, betreten wir ein Gebiet, das dem gewöhnlichen Bewußtsein verschlossen ist und sich nur der hellseherischen Erkenntnis erschließt, von der wir später mehr zu sprechen haben werden. Was bewirkt, fragt der Theosoph, daß die Stoffe und Kräfte des physischen Leibes sich zu den Erscheinungen des Wachstums und der Fortpflanzung gestalten? Und was bewahrt den physischen Leib während des Lebens vor dem Zerfall? Es ist eine Forderung der Logik, daß es eine dem physischen Leibe Gestalt, Form und Leben verleihende Kraft gibt. Der Hellseher kann diese Kraft auch geistig schauen. Und sie, diese Kraft ist es, die er mit dem Ausdruck Ather- oder Lebens- oder auch Bildkräfteleib bezeichnet. „Dem Erforscher des geistigen Lebens ist der Atherleib nicht etwa bloß ein Ergebnis der Stoffe und Kräfte des physischen Leibes, sondern eine selbständige, wirkliche Wesenheit, welche die genannten physischen Stoffe und Kräfte erst zum Leben aufruft.“ Der Atherleib ist der Erbauer und Bildner, der Bewohner und Architekt des physischen Leibes. Der Mensch hat ihn mit der Pflanzen- und Tierwelt gemeinsam. Indes, „durch seine Hinordnung auf den denkenden Geist unterscheidet sich der Atherleib des Menschen von demjenigen der Pflanzen und Tiere“. Während der Atherleib des Tieres lediglich die Kräfte des Wachstums und der Fortpflanzung in sich befaßt, kann der Atherleib des Menschen vorzugsweise der Träger der Ge-

wohnheiten, der bleibenden Neigungen, des Temperaments, des Charakters, des Gedächtnisses, kurz aller „stationären Gebilde“ sein, durch die der Mensch mit Familie, Volk und Zeitalter zusammenhängt. Der Ätherleib ist sinnlich nicht wahrnehmbar. Er muß „jenseits der Sinnenwelt“ und „außerhalb des Sinnenleibes“ von dem Seelenwanderer erschaut werden. Aber er hat Form und Größe, Gestalt und Ausdehnung.⁹

Es enthüllt sich uns bereits an dieser Stelle der fundamentale Urwiderspruch, in den sich der Theosoph trotz seiner Berufung auf die Logik verwickelt. Der Ätherleib, der mit dem stofflich gedachten Äther der Physik nicht das geringste zu tun haben soll, befindet sich jenseits der Sinnenwelt und außerhalb des Sinnenleibes. Dennoch hat er Form und Größe, Gestalt und Ausdehnung, unterliegt also Bestimmungen der Sinnenwelt. Bestimmungen aber, die innerhalb der Sinnenwelt und des Sinnenleibes durch Abstraktion gewonnen werden, auf ein Jenseits der Sinnenwelt und Außerhalb des Sinnenleibes anwenden, heißt dem logischen Denken etwas zumuten, was ihm als ein Widerspruch in sich selbst nicht zugemutet werden kann. Zur nächst höheren Stufe gelangen wir, wenn wir vom Ätherleib zu einem noch feineren Leib übergehen. Es ist dies der „Astral-leib“, auch „Seelenleib“ oder „Empfindungsleib“ genannt. Er hat also seinen Namen von der Empfindung als derjenigen seelischen Regung, mit der das Innere des Menschen auf die Reize der Außenwelt antwortet. Die Empfindung ist nur ein Teil des seelischen Wesens. Zu den Empfindungen gesellen sich die Gefühle der Lust und Unlust, die Triebe, Instinkte, Leidenschaften. Der Astralleib ist der „Träger“ von allem, was an leicht beweglichen und lenkbaren Trieben, Begierden, Leidenschaften im Menschen lebt, der Träger von allem, was als Freude und Leid, Lust und Schmerz in der Menschenseele auf- und abwogt. Den Ätherleib hat der Mensch mit Tier und Pflanze gemeinsam. Den Astralleib teilt er nur noch mit dem Tiere, denn auch das Tier hat Triebe, Lust- und Schmerzempfindungen. Der Ätherleib ist „Träger“ aller sich gleichbleibenden oder nur sehr langsam entwickelnden seelischen Einstellungen, die dem Menschen als

⁹ E Th, 23 ff.; B, 9. 21 ff.; E K, 12 f.; W S, 32 f.; G U, 20 ff.

Gemeinschaftswesen zukommen. „Durch die gemeinschaftlichen Eigenschaften im Ätherleibe verstehen sich die Menschen. Dasjenige aber, wodurch sich die Menschen herausheben aus dem, was sie gemeinschaftlich haben, dasjenige, wodurch sie in der Familie, im Volke ein Besonderes sind, doch wieder ein Einzelwesen für sich, und nicht bloß Franzose, nicht bloß Deutscher, nicht bloß Familienangehöriger, sondern ein besonderes Glied des Volkes, der Familie usw., das herauswachsen kann aus der Summe der Merkmale seines Geschlechts, das ist im Astralleibe verankert, davon ist der Astralleib der Träger. Der Astralleib enthält also mehr das Individuelle, das Persönliche.“ Auch hier ist das Mißverständnis abzuwehren, als ob der Astral- oder Empfindungsleib einfach aus feineren Stoffen besteht, als sie im physischen Leibe vorhanden sind. Analog dem Äther ist der Empfindungsleib eine Kraftgestalt „aus in sich beweglichen, farbigen, leuchtenden Bildern“. In Form und Größe weicht er vom physischen Leibe ab. „Er zeigt beim Menschen die Gestalt eines länglichen Eies, in dem der physische und Ätherleib eingebettet sind. Er ragt an allen Seiten über die beiden als eine Lichtbildgestalt hervor.“¹⁰

Wir fragen dagegen, wie ein überfinnliches Ei nach Gestalt, Form, Größe und Farbe von dem Auge des Hellsehers wahrgenommen werden kann, ohne daß es als Sinnenstoff feinerer und höherer Ordnung vorgestellt wird? Wir fragen ferner, ob es das Verständnis oder die Erklärung der gedachten seelischen Vorgänge auch nur im geringsten erhellt, wenn denselben ein „Träger“ untergelegt wird? Dieser Träger müßte alsdann doch wohl wieder einen Träger und so fort bis ins Unendliche haben. Diese Fragen mögen jedoch einstweilen auf sich beruhen. Wir folgen dem Theosophen auf dem eingeschlagenen Wege, der ihn von der physischen Außenwelt zur geistigen Innenwelt führt. Wir haben uns vom Körper her durch Vermittlung des Äther- und Astralleibes der Seele genähert, ja mit dem Astralleibe die unterste Region des Seelischen, die sogenannte „Empfindungsseele“ betreten. Astralleib und Empfindungsseele sind so eng zusammengehörig, daß beide auch als der „empfin-

¹⁰ E Th, 25 ff.; W S, 67 ff.; B, 21. 24; E R, 13 f.; G U, 24 f.

dende Seelenleib“ zusammengefaßt werden können. An die „Empfindungsseele“ schließen sich als höhere Regionen des Seelischen die „Verstandesseele“ und die „Bewußtseinsseele“. Verstandesseele und Bewußtseinsseele bilden zusammen den „Ich=Leib“, die eigentliche Persönlichkeit, die den Menschen endgültig von der Pflanzen- und Tierwelt scheidet. „Dieser Ich=Leib ist der Träger der höheren Menschenseele. Durch ihn ist der Mensch die Krone der Erdenschöpfung.“

Aus der Verstandesseele entspringen alle Gedanken des Menschen über die Außenwelt. Sie ist es, die den Menschen instand setzt, Schiffe, Eisenbahnen, Telegraphen und Telephone zu bauen, überhaupt alles zu schaffen, was als „materielle Kultur“ zur Befriedigung seiner Bedürfnisse dient. Die Bewußtseinsseele ist der Träger aller wahrhaft geistigen Kultur. Mit ihr ragt der Mensch hinein in die Welt des ewig Wahren, Guten und Schönen, dessen, was an sich und nicht bloß aus beschränkten Nützlichkeitsinteressen wertvoll ist. „Indem der Mensch das selbständige Wahre und Gute in seinem Innern aufleben läßt, erhebt er sich über die bloße Empfindungsseele. Der ewige Geist scheint in diese herein. Ein Licht geht in ihr auf, das unvergänglich ist. Sofern die Seele in diesem Lichte lebt, ist sie eines Ewigen teilhaftig. Sie verbindet mit ihm ihr eigenes Dasein. Was die Seele als Wahres und Gutes in sich trägt, ist unsterblich in ihr. Das, was in der Seele als Ewiges aufleuchtet, sei hier Bewußtseinsseele genannt. Vom Bewußtsein kann man auch bei den niedrigeren Seelenregungen sprechen. Die alltäglichste Empfindung ist Gegenstand des Bewußtseins. Insofern kommt auch dem Tiere Bewußtsein zu. Der Kern des menschlichen Bewußtseins, also die Seele in der Seele, ist hier mit Bewußtseinsseele gemeint.“¹¹

¹¹ E Th, 29ff.; W S, 79ff.; W, 25f.; E. R., 14ff.; G U, 26ff. — Das Phänomen des Schlafes und des Traumes ist nach theosophischer Auffassung dadurch zu erklären, daß sich der Zusammenhang in den Gliedern der menschlichen Wesenheit ändert. „Das, was vom schlafenden Menschen auf der Ruhesstätte liegt, enthält den physischen Leib und den Ätherleib, nicht aber den Astralleib und nicht das Ich.“ Die Aufgabe des Astralleibes besteht währenddessen darin, dem durch das Wachen erschöpften Leibe stärkende Kräfte zuzuführen. „In dem Hinwegräumen der Ermüdung besteht die Arbeit des Astralleibes während des Schlafes. Reese, Theosophie

Damit haben wir die unteren vier Glieder des Menschenwesens: Physischer Leib, Ätherleib, Astralleib und Ich-Leib umschrieben und zugleich gesehen, wie sich dieser Anordnung die drei Teile der Seele: Empfindungsseele, Verstandesseele und Bewußtseinsseele einfügen. Wichtiger als dies aber ist das Aufmerken auf die Begrüßung, die der Theosoph uns einschlagen ließ. Wir sollten von der Außenwelt zur Innenwelt, vom Körper zum Geist, vom Gattungsmäßigen zum Persönlich-Individuellen, vom Vergänglichen zum Ewigen, vom Tierischen und Untermenschlichen zum Göttlichen und Übermenschlichen hingeleitet werden, — alles dies durch Selbsterkenntnis, durch Innenschau, unterstützt und verdeutlicht durch die hellseherischen Beobachtungsergebnisse der Geisteswissenschaft.

Mit der Bewußtseinsseele eben den Saum des Ewig-Göttlichen berührend machen wir mit den oberen drei Gliedern: Geistselbst, Lebensgeist und Geist-Mensch den entscheidenden Schritt aus der Welt des Vergänglichen in die Region des Göttlichen. Sie sind die „drei Anlagen für die Zukunft“, durch die sich das individuelle Ich in immer steigendem Maße in die übersinnliche Geisteswelt hineinentwickelt.¹²

In drei Teile gliedert sich der Leib: Physischer Leib; Ätherleib; Astralleib. In drei Teile gliedert sich die Seele: Empfindungsseele; Verstandesseele; Bewußtseinsseele. Und in drei Teile gliedert sich der Geist: Geistselbst; Lebensgeist; Geistmensch. Auf neun, bzw. auf sieben Stufen steigt der Mensch zur Gottheit empor.

Und diese Arbeit kann er nur leisten, wenn er den physischen und den Ätherleib verläßt. Seine Wachleistung vollbringt der Astralleib innerhalb des physischen Leibes; im Schlafe arbeitet er an diesem von außen.“ Diese Kräfte gewinnt der Astralleib aus Welten, die umfassender sind als die Erde. „In Anerkennung dieser Tatsache, daß der Mensch während des Schlafes in einer Sternwelt lebt (in einer ‚astralen‘), nennt die Geheimwissenschaft dasjenige Glied des Menschen, das seine eigentliche Heimat in dieser ‚astralen‘ Welt hat und das mit jedem Übergehen in den Schlafzustand erneute Kraft aus dieser Welt schöpft, eben den Astralleib.“ Ist die Trennung des Astralleibes von dem mit dem physischen Leib verbunden bleibenden Ätherleib eine genügend große, so tritt völlig traumloser Schlaf ein. Hält er aber mit dem Ätherleibe noch einen „gewissen Zusammenhang“ aufrecht, so entsteht die Bilderwelt des Traumes. © U, 49 ff. ¹² © Th, 39 ff.; W, 9 f.; © U, 36 ff.

Wir sind gerüstet, weitere Enthüllungen des Theosophen entgegenzunehmen und, daran anknüpfend, ihn einem kritischen Verhör zu unterziehen.

In grauer Vorzeit der Menschheitsentstehung war der Mensch noch nicht das, was er heute ist, ein „Zusammenklang“ aus der niederen Vier und der höheren Drei. Als „eine Art höchste tierische Hülle unserer heutigen Menschen“ bestand er nur aus den unteren vier Gliedern. Auch die Erde trug noch ein anderes Antlitz. Zur Zeit jener großen atlantischen Flut, die in den Sintflutsagen angedeutet ist, lebten unsere Vorfahren in einem Lande, das zwischen Europa, Afrika und Amerika gelegen war und das wir „Atlantis“ nennen. Noch weiter in urferne Vergangenheit zurückgehend kommen wir zu Vorfahren, die in einem Lande lebten, das damals zwischen Australien und Indien lag und „Lemurien“ heißt.¹³ In der Mitte jenes lemurischen Zeitalters der Erde war es, als sich die obere Dreierheit mit den vier niederen Gliedern der menschlichen Natur vereinigte. Wir müssen uns diese Vereinigung so vorstellen, daß jene drei höchsten Prinzipien der Menschennatur bis dahin lediglich Prinzipien in der Gottheit selbst waren, aus der sie in jenem Zeitpunkt wie eine Flüssigkeit in das viergliedrige menschliche Gefäß hineinfließen oder von den viergliedrigen Menschenwesen wie von vielen in eine einheitliche Wassermasse eingetauchten Schwämmchen aufgesogen wurden. Die drei höchsten Glieder der Menschennatur können also gleichzeitig als drei göttliche Prinzipien angeschaut werden, Prinzipien freilich, die nur „die drei niederen Glieder der dem Menschen nächststehenden Gottheit“ darstellen. Steigt man in der Rangordnung göttlicher Prinzipien höher hinauf, so gelangt man zu solchen, die über dem „Atma“ liegen und „von denen sich der heutige Mensch erst eine Vorstellung machen kann, wenn er ein Schüler der Eingeweihten wird“. Die menschliche Entwicklung ist mit jenem Ausfluß oder, wie man zu sagen pflegt, Emanationsprozeß der Gottheit in der lemurischen Menschheits-epoche nicht abgeschlossen. „Was damals von den einzelnen Leibern, den vier unteren Gliedern, aufgesaugt wurde, ging weiter bis in

¹³ Dem „atlantischen“ ist das „lemurische“, dem lemurischen das „hyperboräische“ Zeitalter vorausgegangen. S U, 235.

unsere Zeit, immer weiter sich entwickelnd, geht auch noch weiter in die Zukunft hinein und wird sich immer weiter und weiter entwickeln.“ Ein Punkt ist noch ungeklärt. Entsteht die individuelle Menschenseele, wie es demnach scheint, aus dem bloßen Hineintropfen der göttlichen Prinzipien in das aus den vier niederen Gliedern gebildete Menschenwesen? Oder, kommt ihr neben jenen drei oberen Prinzipien eine selbständige Bedeutung zu?

Um die Entstehung der individuellen Menschenseelen, die vor dem Emanationsvorgang ungesondert im Schoße der Gottheit ruhten, vorstellbar zu machen, bedient sich der Theosoph ein Vergleich. „Denken Sie sich ein Gefäß mit Wasser. In diesem Wasser können Sie nimmermehr unterscheiden, wo der eine Tropfen aufhört und der andere anfängt. Denken Sie sich nun aber eine Anzahl kleiner Schwämmchen in diese Wassermasse hineingetaucht, so wird jedes dieser Schwämmchen einen Teil der Wassermasse aufsaugen. Was vorher in dem Gefäß als einheitliche Wassermasse war, ist jetzt auf viele Schwämmchen verteilt. So war es damals mit den menschlichen Seelen, wenn wir diesen trivialen Vergleich gebrauchen dürfen. Vorher ruhten sie unselbständig in dem Schoße des göttlichen Urgeistes, ohne Individualität, wurden dann aber aufgesaugt von den Menschenleibern und dadurch individualisiert, wie das Wasser durch die Schwämmchen.“ Auch ein „trivialer“ Vergleich muß, um ein Vergleich zu sein, einen Vergleichspunkt haben. Der Vergleichspunkt ist offenbar der, daß das, was in einem späteren Zeitpunkt differenziert und selbständig, in einem früheren undifferenziert und unselbständig war. Genügt nun zur Bildung des siebengliedrigen, vollständigen und individuellen Menschenwesens die Vereinigung der oberen Drei mit den unteren Vier, so ist nicht ersichtlich, wozu es außerdem noch einer im Schoße der Gottheit ruhenden, unselbständigen Seelensubstanz bedarf, die sich in Menschenleibern individualisiert. Ist jene einheitliche und ungeteilte Seelensubstanz aber ein selbständiges oder wenigstens relativ selbständiges Erklärungsprinzip für die Entstehung des individuellen Vollmenschen, so ist nicht ersichtlich, wozu es außerdem noch dreier, also differenzierter und selbständiger göttlicher Prinzipien bedarf. Es müßte das Verhältnis der undifferenzierten,

vorindividuellen Seelenmasse, die sich in Menschenleibern zu einem in Selbständigkeit individualisierten Tropfen der Gottheit differenziert, zu den drei göttlichen Prinzipien, die ja auch in den Menschenleib als Stücke oder Tropfen der göttlichen Wesenheit emanieren sollen, näher angegeben werden, um sich ein klares und unmißverständliches Bild von diesem Vorgang des lemurischen Zeitalters machen zu können. Das, was aus der Gottheit in den viergliedrigen Menschenleib ausfließt, um ihn auf die Stufe eines vollindividuellen Menschenwesens zu erheben, ist das eine Mal ein Prinzip der Indifferenz, nämlich die vorindividuelle, unselbständige und ungeteilte Seelensubstanz, das andere Mal ein Prinzip der Differenz, nämlich jene drei göttlichen Kräfte, die offenbar weder unselbständig noch ungeteilt, sondern im Schoße der göttlichen Natur bereits der Zahl nach deutlich voneinander gesondert und dem Werte nach in einer Stufenfolge gegliedert sind.

Aus dieser verworrenen und widerspruchsvollen Dialektik aber erhellt, daß wir es hier nicht mit der wissenschaftlichen Analyse und Erklärung eines tatsächlichen Vorgangs, sondern mit der Phantastik der mythologischen, vorwissenschaftlichen Denkweise zu tun haben, für die der Hervorgang des Vielen aus dem Einem, des Besonderen aus dem Allgemeinen, des Differenzierten aus dem Undifferenzierten naiv-dogmatisch vorausgesetzt und von bildhaften Vergleichen überwuchert, aber nicht rational deduziert wird. —

Sind wir dem Theosophen in seinem Aufbau der Natur- und Menschenwelt von der gestaltlosen Art der mineralischen Stoffe, den Gasen, bis zum Atma, dem Geist-Menschen, gefolgt, so fällt nun auch gleich ein bezeichnendes Licht auf die vielgerühmte naturwissenschaftliche Denkweise seiner sogenannten „Geisteswissenschaft“. Den naturwissenschaftlichen Entwicklungsgedanken macht sich der Theosoph dienstbar, solange er mit dem gewöhnlichen Bewußtsein innerhalb der raum-zeitlichen Beobachtungswelt bleibt, d. h. vom Mineralreich läßt er sich durch die Idee der Entwicklung aufwärts geleiten bis zum empirisch gegebenen physischen Menschenleib. Vom Atherleib an bis zum Atma und darüber hinaus zu den Prinzipien der göttlichen Welt wird eine andere Vorstellungsweise herrschend. Bliebe

nämlich der naturwissenschaftliche Entwicklungsgedanke maßgebend, so müßte gezeigt werden, wie sich der physische Leib zum Ätherleib, der Ätherleib zum Astralleib, der Astralleib zum Ichleib, der Ichleib zum Geistselbst, das Geistselbst zum Lebensgeist, der Lebensgeist zum Geistmenschen aufsteigend entwickelt. Das geschieht aber nicht. Die einzelnen Glieder dieser Reihe werden mehr oder weniger beschrieben und architektonisch übereinander geschichtet. Mit dem Ichleib bricht dieses äußerlich-architektonische Verfahren, das man sich auch als eine Anordnung konzentrischer Kreise oder ineinanderliegenden Quadrate vorstellen könnte, zunächst ganz ab. Das Ich oder der Ichleib ist die höchste Spitze der vergänglichen Welt. Noch eine Stufe höher und wir sind mit dem Manas oder Geistselbst in der Welt ewiger, göttlicher Prinzipien. Wir können nun die Stufenleiter weiter hinaufklimmen, aber sie erscheint ohne innerlichen Zusammenhang sowohl mit der Entwicklungsreihe von der anorganischen Welt bis zum physischen Menschenleib als mit dem architektonischen Aufbau vom physischen Leib bis zum Ichleib. Sie erscheint vielmehr wie eine Strickleiter, die dem Ich von der Gottheit zugeworfen wird und deren unterste Sprosse, das Geistselbst, das Ich zu fassen kriegt, um sich nunmehr in die wiederum architektonisch gegliederten Sphären göttlich-geistiger Weltmächte aufzuschwingen. Von seiten der Gottheit betrachtet stellt das Geistselbst die unterste noch innerhalb der ewigen göttlichen Welt, aber wie ein Tropfen auch schon in der Menschen befindliche Stufe eines Emanationsprozesses dar, der mit dem Ichleib die vergängliche Welt betritt, um sich immer weiter und weiter bis zur gestaltlosen Materie hinabzusenken.¹⁴ Was der archi-

¹⁴ Die Emanation der Gottheit bis zur Materie liegt in der Konsequenz des theosophischen Gedankens. „Durch eine solche Geisteswissenschaft erkennt man, daß die Welt des Materiellen und ihrer Vorgänge nur ein Glied in einer umfassenden geistigen Welt ist; einer geistigen Welt, die hinter der Sinneswelt so liegt wie die Welt der sinnenfälligen materiellen Vorgänge und Stoffe hinter der Bilderwelt des Traumes. Und man erkennt, wie der Mensch zu seinem Sinnesdasein aus einer geistigen Welt herabsteigt, wie aber dieses Sinnesdasein selbst eine Offenbarung geistigen Wesens und geistiger Vorgänge ist.“ M, 248 (Sperrung vom Verf.). Sie muß dann allerdings vor der lemurischen Epoche stattgehabt haben. Also emanirt die Gottheit zwei oder meh-

tektonische Aufbau im methodischen Verfahren, das ist der göttliche Ausflußprozeß in der metaphysischen Deutung. Darin besteht in Wahrheit die „ins Geistesgebiet gewendete naturwissenschaftliche Denkweise“.¹⁵ Die Wendung ins Geistesgebiet besteht, nachdem die Möglichkeit übersinnlicher Geisterwelten auf Grund des naturwissenschaftlichen Entwicklungsgedankens postuliert worden ist, im Übergang von der naturwissenschaftlichen Denkweise, die durch Beobachtung und Experiment verifizierbar ist, zur mythologischen Denkweise eines göttlichen Emanationsprozesses, der, da er beim Geistselbst nicht Halt machen kann, sondern bis zur Materie fortschreitet, die eigentlich ursprüngliche, vorwissenschaftliche Konzeption ist. Diese ist, soweit es eben möglich war, mit der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre, die das Aufsteigen der höheren Lebensformen aus den niederen darstellt, nachträglich amalgamiert worden, und es entstand der Bastard der — „Geisteswissenschaft“ mit ihrer „ins Geistige gewendeten“ naturwissenschaftlichen Denkweise.

Man könnte einwenden, es sei mißlich, eine nach der Nachschrift eines Vortrags abgedruckte Abhandlung von nicht mehr als 34 Seiten¹⁶ mit so schwerwiegenden prinzipiellen Erörterungen zu belasten. In der Tat hat Steiner anderweitig¹⁷ den Entwicklungszusammenhang zwischen den sieben Gliedern der Menschenwesenheit hervorgehoben. Zwar erfährt man nicht, wie sich aus dem physischen Leib der Ätherleib und aus dem Ätherleib der Astralleib entwickelt, da die Geisteswissenschaft hinsichtlich ihrer von drei Geburten des Menschen redet. Wie nämlich der physische Leib von der Empfängnis bis zur Geburt von der physischen Hülle des Mutterleibes umschlossen ist, so gibt es bis zur Geburt des Ätherleibes eine „Ätherhülle“ und bis zur Geburt des Astralleibes eine „Astralhülle“. „Wie der Mensch bis zu seinem Geburtszeitpunkt von einer physischen Mutterhülle, so ist er bis zur Zeit des Zahnwechsels, also etwa bis zum siebenbenten Jahre, von einer Ätherhülle und einer Astralhülle umgeben. Erst während des Zahnwechsels entläßt die Ätherhülle den Ätherleib.

vere Male? Bis zur materiellen Gestaltung der Sinneswelt und ein anderes Mal bis zur Vernietung des viergliedrigen Menschenwesens mit den oberen drei göttlichen Prinzipien im lemurischen Zeitalter? ¹⁵ S, 110. ¹⁶ B. ¹⁷ C R.

Dann bleibt noch eine Astralhülle bis zum Eintritt der Geschlechtsreife. In diesem Zeitpunkt wird auch der Astral- oder Empfindungsleib nach allen Seiten frei, wie es der physische Leib bei der physischen Geburt, der Ätherleib beim Zahnwechsel geworden sind.“¹⁸ Es bleibt völlig ungeklärt, ob überhaupt und welcher ein Entwicklungszusammenhang zwischen den drei Leibern und den drei Hüllen besteht. Aber vom Ichleib ab scheint nun in der Tat der Entwicklungsgedanke kräftig hervorgekehrt zu werden. Dieser Ichleib ist, wie wir wissen, der Träger der höheren Menschseele. Durch ihn ist der Mensch die Krone der Erdschöpfung. Vergleicht man die Menschen verschiedener Entwicklungsstufen miteinander, etwa den von seinen ungezügelter Trieben hin und her geworfenen Kannibalen mit dem hoch- und feinkultivierten Idealisten, so liegt darin der Beweis einer enormen Entwicklungsfähigkeit des Ich. Die Aufgabe des Ich liegt geradezu darin, durch rastlose Tätigkeit die anderen Glieder, die Träger der Empfindungen, Triebe, Begierden, Leidenschaften, Gewohnheiten, Neigungen usw., von sich aus zu veredeln und zu läutern. „Die ganze Kulturentwicklung drückt sich für den Menschen in solcher Arbeit des Ich an seinen untergeordneten Gliedern aus.“¹⁹

Das Ich kann nun in einer doppelten Weise arbeiten. Seine Leistung kann eine mehr Kollektiv-gattungsmäßige sein, die dem ganzen Menschengeschlecht oder einem Teile desselben, z. B. einem Volk, Stamm oder einer Familie zugutekommen. Unter diesem Gesichtspunkte wandelt das Ich den physischen Leib zur Bewußtseinsseele, den Ätherleib zur Verstandesseele und den Astral- oder Empfindungsleib zur Empfindungsseele um, wengleich die „Umwandlung“ dieser drei Glieder zu den drei entsprechenden Seelen nicht nacheinander, sondern gleichzeitig erfolgt, also Umwandlung offenbar nicht gleich Entwicklung gesetzt werden darf.²⁰

Die Arbeitsleistung des Ich an den drei unteren Gliedern kann aber auch eine ganz individuelle Leistung des einzelnen Ich an sich selber sein. Und davon gilt, wenn die Geisteswissenschaft sagt: „Wenn

¹⁸ E K, 23. ¹⁹ E K, 17; G U, 35. ²⁰ „Man darf sich aber nicht vorstellen, daß die Umwandlung dieser drei Glieder nacheinander erfolge. Sie geschieht an allen drei Leibern vom Aufblitzen des Ich an gleichzeitig.“ E K, 21.

nun das ‚Ich‘ so stark wird, daß es nur durch die eigenste Kraft den Empfindungsleib umarbeitet, so nennt man dasjenige, was das Ich auf diese Art aus diesem Empfindungs- oder Astralleibe macht: das Geistselbst (oder mit einem morgenländischen Ausdrucke: Manas). Diese Umgestaltung beruht im wesentlichen auf einem Lernen, auf einem Bereichern des Inneren mit höheren Ideen und Anschauungen. — Es kann aber das Ich noch zu einer höheren ureigensten Arbeit an der eigenen Wesenheit des Menschen kommen. Dies geschieht, wenn nicht bloß der Astralleib umgestaltet wird. Der Mensch lernt so manches im Leben; und wenn er von irgendeinem Punkte aus auf dieses Leben zurückblickt, so kann er sich sagen: ich habe vieles gelernt; aber er wird in einem viel geringeren Maße von einer Umwandlung von Temperament, Charakter, von einem Besser- oder Schlechterwerden des Gedächtnisses während des Lebens sprechen können. Das Lernen betrifft den Astralleib; die letzteren Umwandlungen dagegen betreffen den Ather- oder Lebensleib. Es ist daher kein unzutreffendes Bild, wenn man die Veränderung des Astralleibes im Leben mit dem Gang des Minutenzeigers der Uhr, die Umwandlung des Lebensleibes mit demjenigen des Stundenzeigers vergleicht. Wenn der Mensch in die höhere oder sogenannte Geheimschulung eintritt, so kommt es vor allem darauf an, daß er diese letztere Umwandlung aus der ureigensten Macht des Ich heraus vornimmt. Er muß ganz bewußt und individuell an der Verwandlung von Gewohnheiten, Temperament, Charakter, Gedächtnis usw. arbeiten. So viel er auf diese Art in den Lebensleib hineinarbeitet, so viel verwandelt er diesen im Sinne der geisteswissenschaftlichen Ausdrucksweise in Lebensgeist (oder, wie der morgenländische Ausdruck lautet, in Budhi). Auf einer noch höheren Stufe gelangt der Mensch dazu, Kräfte zu erlangen, durch die er auf seinen physischen Leib umgestaltend wirken kann (z. B. Blutkreislauf, Puls verwandeln). Soviel auf diese Art vom physischen Leib umgestaltet ist, wird Geistmensch (morgenländisch Atma) genannt“.²¹ Empfindungsseele, Verstandesseele, Bewußtseinsseele, Geistselbst, Lebensgeist und Geistmensch sind also dem Wert nach aufsteigende Umwandlungsprodukte, die das Ich durch seine Tätig-

²¹ E R, 19f.; G U, 108.

keit aus den drei unteren Gliedern des Menschen: Physischer Leib, Ätherleib und Astralleib, gleichsam herausproduziert.²²

²² Die Gliederung des ganzen Menschen kann dementsprechend (vergl. auch *E Th*, 44 ff.) durch folgendes Schema ausgedrückt werden:

- | | | | |
|------------------|---|---|--------------------------------|
| die unteren Vier | } | 1. a) Physischer Leib | } „der empfindende Seelenleib“ |
| | | 2. b) Ätherleib | |
| | | 3. c) Astralleib | |
| | | 4. d) Empfindungsseele | |
| die oberen Drei | } | e) Verstandesseele | } „Ich als Seelenkern“ |
| | | f) Bewußtseinsseele | |
| | | 5. g) Geistselbst als verwandelter Astralleib | |
| | } | 6. h) Lebensgeist als verwandelter Ätherleib | |
| | | 7. i) Geistmensch als verwandelter physischer Leib. | |

Aus drei Teilen besteht der Mensch: Leib, Seele und Geist. In drei Teile gliedert sich der Leib (a, b, c), in drei Teile gliedert sich die Seele (d, e, f) und in drei Teile gliedert sich die „geistige Wesenheit“ des Menschen (g, h, i). Faßt man, wie es geschieht, c mit d und e mit f als Einheiten zusammen, so gliedert sich der Mensch nach der heiligen Drei und der heiligen Sieben. Entsprechend dem Verhältnis von physischem Leib zur physischen Umwelt wird der Seele eine „Seelenwelt“, aus der sie ihre Nährstoffe und -kräfte zieht, und ebenso dem Geiste ein „Geisterland“ zugeordnet. Die physische Welt, die Seelenwelt und das Geisterland gliedern sich je in 7 Stufen oder „Regionen“, von denen jeweils wieder die vierte zwischen den drei unteren und den drei oberen vermittelt. Dieser durchgängige Parallelismus drei- und siebenstufig gegliederter Entsprechungen ist so schematisch durchgeführt, daß allein schon dieser Schematismus die „Geisteswissenschaft“ mehr als Ausgeburt spielerischer Phantastik und in Distinktionen geübter Sophistik denn als Ergebnis wissenschaftlicher Forschung erscheinen läßt. Man beachte endlich die eigentümlich verzwickte Reihenfolge der einander zugeordneten Leiber und Seelen. a) Physischer Leib, b) Ätherleib, c) Astralleib bilden eine nach dem Ichleib hin aufsteigende Reihe; f) Bewußtseinsseele, e) Verstandesseele, d) Empfindungsseele bilden eine nach dem physischen Leib zu absteigende Reihe, wobei die erste aus dem physischen Leib, die zweite aus dem Ätherleib, die dritte aus dem Astralleib durch die Arbeit des Ich gewonnen werden. Die einander zugeordneten Leiber und Seelen stehen, was Höherbildung und Wertsteigerung anlangt, zueinander im umgekehrten Verhältnis. Analoge Beziehungen zeigen sich zwischen den oberen drei und den unteren vier Gliedern. Das Höchste im Menschen, der Geistmensch, ist die Umgestaltung des Niedersten in ihm, des physischen Leibes. Der Entwicklungsgedanke als besonderer Fall des allgemeinen Kontinuitätsprinzips („die Natur macht keine Sprünge!“) läßt das Nächsthöhere aus dem Nächstniederen, das Kompliziertere aus dem Einfacheren in einer einheitlich ansteigenden Linie hervorgehen und sucht die Bedingungen festzustellen, unter denen diese

Man fragt hier ganz unwillkürlich, wie diese Betrachtungsweise mit jenem Emanationsvorgang in der Lemurischen Epoche in Einklang gesetzt werden kann, in der die oberen drei Glieder vom Ich aus den unteren vier Gliedern nicht herausgearbeitet, sondern in das bisher unvollständige, halbtierische Menschwesen aus der Gottheit hineingeflossen sind. Und die Antwort kann nur lauten: Ein Ausgleich dieser beiden Betrachtungsweisen ist überhaupt nicht möglich, da sie auf zwei grundverschiedenen Prinzipien, nämlich dem der Immanenz und dem des Supranaturalismus beruhen. Der moderne naturwissenschaftliche Entwicklungsgedanke, auf den sich die „Geisteswissenschaft“ so gerne beruft, beruht durchaus auf dem Prinzip der Immanenz, was dem Geistesforscher auch keineswegs verborgen ist. Der Emanationsgedanke aber ist ein transzendent-supranaturalistisches Prinzip. Die Theosophie wird hier von genau den gleichen Schwierigkeiten gedrückt, von denen sich jede Weltanschauung bedroht sieht, die zwischen Immanenz und Transzendenz zu vermitteln sucht, die aber von der „Geisteswissenschaft“ durch mythologische Vorstellungen sowie durch die Verdinglichungstendenz geistiger Vorgänge mehr verdeckt und verwischt, als wie man es von einer Wissenschaft erwarten sollte, klar herausgearbeitet und gelöst werden. Es ist zweifellos die Attitüde der geisteswissenschaftlichen Denkart, den Dualismus von Immanenz und Transzendenz zu überwinden, den innerweltlichen Entwicklungsgedanken mit dem supranaturalistischen Emanationsgedanken auf monistischer Grundlage zu versöhnen, „da in Wahrheit alle Wirklichkeit, die niedere und die höhere geistige, nur zwei Seiten einer und derselben Grundwesenheit sind“.²³ Aber, wie die Analyse gezeigt hat, kann von einer wirklichen Lösung dieses Problems nicht die Rede sein, da der Entwicklungsgedanke von der Geisteswissenschaft

Entwicklung vor sich geht. Man sollte daher auch erwarten, daß sich nach der „ins Geistesgebiet gewandten naturwissenschaftlichen Denkweise“ aus der Empfindungsseele die Verstandesseele, aus der Verstandesseele die Bewußtseinsseele, aus der Bewußtseinsseele das Geistselbst, aus dem Geistselbst der Lebensgeist, aus dem Lebensgeist der Geistmensch „entwickelt“. Eine „unbefangene Beobachtung“, auf die sich Steiner mit besonderer Vorliebe zu berufen pflegt, zeigt aber, daß eine eigentliche Entwicklung gar nicht beabsichtigt, sondern durch den architektonischen Aufbau gegenseitiger Entsprechungen ersetzt wird. ²³ *ET*, 6.

als ein ihr im tiefsten Grunde doch innerlich fremder Gedanke in zweifacher Weise abgestoßen wird. Einerseits nämlich wird der Gedanke der Entwicklung als eines Hervorgangs höherer und komplizierterer aus niederen und einfacheren Lebensformen beständig durch den der architektonischen Schichtung und Entsprechung gekreuzt, ein Verfahren, zu dem primitive und vorwissenschaftliche Denkweisen wie Magie, Alchemie, Kabbalistik, Zahlensymbolik mancherlei Analogien bieten. Andererseits wird der moderne Entwicklungsgedanke, wie er von Lamarck oder Darwin als Instrument der Forschung gehandhabt wird, durch den für die theosophische Weltanschauung ausschlaggebenden Gedanken, daß alles Physisch=Sinnliche aus dem Geistig=Seelisch=Übersinnlichen durch immer mehr zunehmende „Verdichtung“ hervorgegangen (emaniert) sei, zugunsten des spiritualistisch-supernaturalistischen Prinzips schließlich so erweicht, daß diese Erweichung einer vollständigen Verdrängung gleichkommt.²⁴

²⁴ Hinsichtlich der metaphysischen Erweichung des Entwicklungsgedankens muß schon jetzt kräftig betont werden, daß die Berufung auf die naturwissenschaftliche Denkweise eine dem Geist der Naturwissenschaft innerlich ganz fernstehende Verbrämung einer aus spiritualistischer Denkrichtung stammenden Weltanschauung ist. Einen bündigen Beweis liefern Steiners Ausführungen M, 258 f. Nehmen wir aus dem nächsten Kapitel vorweg, daß das „schauende Bewußtsein“ die dem Theosophen, dem Vertreter der „Geisteswissenschaft“, eigentümliche Bewußtseinslage ist, so ist das Folgende ohne weiteres verständlich: „Besonders an der Weltanschauungsströmung, die sich als neuere Entwicklungslehre von Lamarck über Lyell und andere bis zu Darwin und den gegenwärtigen Ansichten von den Lebensstatsachen zieht, kann die Bedeutung eingesehen werden, welche der Gesichtspunkt des schauenden Bewußtseins hat. Diese Entwicklungslehre sucht das Aufsteigen der höheren Lebensformen aus den niederen darzustellen. Sie erfüllt damit eine Aufgabe, die grundsätzlich in sich berechtigt ist. Allein sie muß dabei so verfahren, wie die Menschenseele im Traumbewußtsein mit den Traumerlebnissen verfährt; sie läßt das Folgende aus dem Früheren hervorgehen. In Wirklichkeit sind aber die treibenden Kräfte, die ein folgendes Traumbild aus dem früheren hervorzaubern, in dem Träumenden und nicht in den Traumbildern zu sehen. Dies zu entscheiden, ist erst das wachende Bewußtsein in der Lage. Das schauende Bewußtsein kann sich nun ebensowenig zufrieden geben, in einer niederen Lebensform die wirksamen Kräfte zu suchen für das Entstehen einer höheren, wie sich das Wachbewußtsein dazu hergeben kann, einen Folgetraum aus einem vorhergehenden Traum wirklich hervorgehen zu lassen, ohne auf den Träumens-

Vermutlich wird der Geistesforscher entgegenen, diese Argumentation beweise nur, daß man ihn „mißverstehe.“ Davon gerade könne eben keine Rede sein, daß der Entwicklungsgedanke so, wie er in der empirischen Naturforschung gehandhabt wird, auf das Gebiet der „Geisteswissenschaft“ übertragen werden darf. Ein derartiger Versuch müsse für das zu erforschende außer- und übersinnliche Geistesgebiet zu den gerügten Absurditäten führen. Die Unangemessenheit des naturwissenschaftlichen Entwicklungsgedankens trete gerade dadurch in das hellste Licht. In der Tat verwahrt sich Steiner ausdrücklich dagegen, daß der Entwicklungsgedanke ohne weiteres auf das geisteswissenschaftliche Forschungsgebiet angewandt wird. Er betont: „um in die geistige Welt einzudringen in so gesicherter Art, wie die Naturwissenschaft in die stoffliche eindringt, muß Geisteswissenschaft andere Wege einschlagen als die naturwissenschaftlichen sind. Sie muß, um auf geistigem Gebiet denselben Forderungen zu genügen, wie die Naturwissenschaft auf ihrem Felde, mit Erkenntniskräften arbeiten, welche dem Geistigen so angemessen sind, wie die naturwissenschaftlichen der Natur.“²⁵

den zu sehen. Das in der wahren Wirklichkeit sich erlebende Seelenwesen schaut das Seelisch-Geistige, das es wirksam in der gegenwärtigen Menschennatur findet, auch schon wirksam in den Entwicklungsformen, welche zu dem gegenwärtigen Menschen geführt haben. Es wird nicht anthropomorphistisch in die Naturerscheinungen die gegenwärtige Menschenwesenheit hineinträumen; aber es wird das Geistig-Seelische, das durch schauendes Bewußtsein im gegenwärtigen Menschen erlebt wird, wirksam wissen in allem Naturgeschehen, das zum Menschen geführt hat. Es wird so erkennen, daß die dem Menschen offenbar werdende Geistwelt den Ursprung enthält auch der Naturbildungen, die dem Menschen vorangegangen sind.“ Abgesehen von dem merkwürdigen Verfahren, durch aus ganz anders gearteten Gebilden hergeholte Vergleiche etwas begründen oder beweisen zu wollen, kann man hierauf nur erwidern: Was heißt das anderes, als die Entwicklungslehre vorläufig anerkennen, um sie endgültig und prinzipiell um so kräftiger zu verwerfen? Den Entwicklungsgedanken benutzte der Theosoph nur als Vorwand, um für seine Weltanschauung, über deren Wert damit noch nichts präjudiziert sein soll, Propaganda zu machen. ²⁵ U G, 37. In diesen Worten wird der Entwicklungsgedanke zwar nicht ausdrücklich namhaft gemacht, doch ist er sicherlich mit einbegriffen, wenn von den naturwissenschaftlichen Methoden die Rede ist.

Hierauf ist zu erwidern: Entweder ist das, was den beiden unterschiedenen Forschungsgebieten gemeinsam ist, der methodisch und begrifflich eindeutig bestimmte Entwicklungsgedanke. Dann besteht unsere Kritik zu Recht. Trifft jene Voraussetzung aber nicht zu, so besteht zwischen der geisteswissenschaftlichen und naturwissenschaftlichen Forschungsweise hinsichtlich des Entwicklungsgedankens kein anderer Zusammenhang als der einer ganz farblosen und nichtsagenden Analogie. Dann ist die ständige Berufung des Theosophen auf den Entwicklungsgedanken wissenschaftlicher Dilettantismus verwerflichster Art. Eine dritte Möglichkeit gibt es nicht.²⁶

3. Das Werden der Welt und des Menschen

Das Wesen des Menschen kann nicht rein aus sich selbst verstanden werden. Die Teile, aus denen es sich aufbaut, stehen nicht nur in Beziehung mit ihrer unmittelbaren Umgebung. Der Zusammenhang zwischen Mensch und Welt ist ein viel weitgreifenderer. Das Menschheitsgeschehen ist im Weltgeschehen verankert. Im letzteren findet das erstere seine Begründung. Was jetzt zumal ist, die siebengliedrige Menschheitsnatur, hat sich aus einem Keim entwickelt, der in urferner Vergangenheit dem Weltenwesen eingesenkt wurde und der sich von Weltperiode zu Weltperiode zu der relativen Vollkommenheit des heutigen Menschen auswuchs.

²⁶ Es handelt sich in den obigen Ausführungen noch nicht um die subjektive Wendung des Entwicklungsgedankens, d. h. um die Erörterung der Frage, ob sich natürliche Fähigkeiten des menschlichen Geistes zu höheren Bewußtseinslagen fortentwickeln lassen, sondern lediglich um die Anwendung der Entwicklungsidee auf die objektiven Zusammenhänge der durch theosophisches Hellsehen erschauten übersinnlichen Hintergründe der Menschennatur. Diese letztere Untersuchung ist bei der Rolle, die der Entwicklungsgedanke und überhaupt die Berufung auf die Naturwissenschaft im System der Theosophie spielen, und bei einer Analyse der theosophischen Weltanschauung auf die Verschiedenheit und den Ursprung ihrer Motive hin unerläßlich, wengleich der subjektiv gewandte Entwicklungsgedanke der Ausgangspunkt der theosophischen Argumentation sein mag. Wie wenig prinzipielle Klarheit über Anwendung und Begrenzung des Entwicklungsgedankens herrscht, wie sehr er im Munde des Theosophen zum billig aufgegriffenen Schlagwort wird, darüber im folgenden: „Das Werden der Welt und des Menschen.“

Wie der Mensch entstand, das zu erkennen, ist nur der hellseherischen Forschung zugänglich, der es gelingt, auch hinter die Geheimnisse des physischen Erdenplaneten zu kommen. Er hat eine lange, überaus wechselvolle und ereignisreiche Vergangenheit hinter sich, die sich dem offenbart, der, wie der Theosoph, zu erkennen vermag, daß „die physische Erde nur der physische Ausdruck eines großen geistig-seelischen Organismus“ ist.²⁷ Was in diesem geistig-physischen Kräfte-spiel und Werdeprouzess sich je ereignet hat, läßt seine Spuren und genauen Abbilder in der „geistigen Grundlage der Welt“ zurück. „Und wer durch die sichtbare Welt hindurch die Wahrnehmung zu dem Unsichtbaren zu erheben vermag, der gelangt endlich dazu, etwas vor sich zu haben, was man mit einem gewaltigen geistigen Panorama vergleichen könnte, in dem alle vergangenen Vorgänge der Welt verzeichnet sind. Man nennt in der Geheimwissenschaft diese unvergänglichen Spuren alles Geistigen die ‚Akasha-Chronik‘.“²⁸ In der Akasha-Chronik, einer Art Weltbibel, ist also wie in der Gegenwart erkennbar, was sich „im Laufe gewaltig langer Zeiträume“ der Vergangenheit zugetragen hat.²⁹

Die heutige physische Erde ist nach Ausweis dieser Chronik die vierte Wiederverkörperung eines ursprünglich rein geistigen Weltwesens, einer allgemeinen geistigen Weltensubstanz. Erst durch Verdichtung, Abspaltung und Ausstoßung sind die physischen Himmelskörper entstanden, die unser Sonnensystem bilden. Der Urahne unserer Erde ist der Saturn. Nach Ablauf seiner Entwicklungsperiode tritt er in einen rein geistigen Zwischenzustand zurück, um als Sonne wiederverkörpert zu werden. Auf das der Sonne folgt in gleicher Weise das Weltalter des Mondes und auf das des Mondes das der Erde, in dem wir gegenwärtig leben. „Dabei hat man streng festzuhalten, daß diese geheimwissenschaftlichen Bezeichnungen zunächst in keinen Zusammenhang gebracht werden dürfen mit den gleichnamigen, die für die Glieder unseres gegenwärtigen Sonnensystems gebraucht werden. In der Geheimwissenschaft sind Saturn, Sonne und Mond eben Namen für vergangene Entwicklungsformen, welche die Erde durchgemacht hat.“³⁰

²⁷ G U, 217. ²⁸ G U, 113. ²⁹ G U, 222. ³⁰ G U, 117. 120.

Im Rahmen dieser allgemeinen Weltentwicklung — der Theosoph redet ausdrücklich von „Entwicklung“ — findet nun auch der Aufstieg des Menschenwesens vom physischen Leib bis zum Schleib seinen welthistorischen Platz.

Es könnte wundernehmen, daß der physische Leib als der ursprünglichste Bestandteil des Menschenwesens gilt, der sich bereits im Weltalter des Saturn herausgebildet hat. Dieser Leib ist ja in seiner groben Sinnenfälligkeit viel eher dem Weltalter der Erde angemessen. Des Rätsels Lösung besteht darin, daß der physische Leib auf dem Saturn noch ein ganz anderer war, als der, zu dem er sich bis zur „Erde“ hinentwickelt, d. h. in zunehmendem Maße verdichtet hat. „Das Physische“ nämlich „erweist sich immer feiner und feiner, je weiter wir die Verkörperungen nach rückwärts verfolgen“. ³¹ Und heißt es doch noch in einer viel späteren Periode vom „atlantischen“ Erdenmenschen: „Diese Gestalt war in einem hohen Grade noch der Ausdruck der seelischen Eigenschaften. Der Mensch bestand noch aus einer feineren weicheren Stofflichkeit, als er später angenommen hat. Was gegenwärtig verfestigt ist, war in den Gliedern weich, biegsam und bildsam . . . Die gegenwärtige physische Menschengestalt ist durch Zusammenziehung, Verdichtung und Verfestigung des atlantischen Menschen entstanden.“ ³² Zurzeit befindet sich also der physische Leib im vierten Vollkommenheitsgrade seiner Entwicklung. Selbstverständlich war auch während der Saturnperiode von den Dingen und Geschöpfen noch nichts vorhanden, welche man gegenwärtig dem Mineral-, Pflanzen- und Tierreich zuzählt. „Von den heute physisch wahrnehmbaren Erdenwesen war nur der Mensch damals vorhanden, und von ihm nur der physische Leib in der geschilderten Art“, d. h. in der Art eines „feinen, dünnen, ätherischen Wärmekörpers.“ Aus solchen Wärmekörpern bestand nämlich der ganze Saturn. Sie sind „die erste Anlage des gegenwärtigen physisch-mineralischen Menschenleibes.“ Bei dieser Gelegenheit entwickelt der Theosoph eine besondere, geisteswissenschaftliche Theorie der Saturnwärme. Auch die „Keime“ der menschlichen Sinnesorgane werden dem physischen Leibe während der Saturnperiode einverleibt. „Die Organe, durch welche der Mensch

³¹ G U, 117. ³² G U, 241 f.

gegenwärtig die physische Welt wahrnimmt, leuchten auf in ihren ersten feinen ätherischen Anlagen. Menschenphantome, welche an sich noch nichts anderes zeigen als die Lichturbilder der Sinnesorgane, werden innerhalb des Saturn dem hellseherischen Wahrnehmungsvermögen erkennbar.“ Diesen Menschenphantomen eignet die einfachste, dumpfste Bewußtseinsform. „Man hat sich diese Bewußtseinsform noch dumpfer vorzustellen als diejenige des traumlosen Schlafes. Unter den gegenwärtigen Verhältnissen haben die Mineralien dieses Bewußtsein.“³³

„Für die Geheimwissenschaft gibt es keine ‚Unbewußtheit‘, sondern nur verschiedene Grade der Bewußtheit. Alles in der Welt ist bewußt.“ Im Weltalter der Sonne erlangt das Menschenwesen einen höheren Bewußtseinsgrad dadurch, daß ihm der Äther- oder Lebensleib „eingegliedert“ wird. Dieser Bewußtseinsgrad kommt annähernd dem des völlig traumlosen Schlafes gleich. „Oder man könnte ihn auch mit dem niederen Bewußtseinsgrade vergleichen, in dem gegenwärtig unsere Pflanzenwelt schlummert.“

Der Entwicklungsgedanke, von dem der Theosoph soviel Gewese macht, erweist sich auch in diesem Zusammenhang als eine Attrappe. Denn der physische Leib der Saturnperiode entwickelt sich nicht durch ihm immanente Kräfte zum Ätherleib auf der Sonnenstufe. Er bleibt vielmehr in sich selbst beschlossener, während sogenannte „Geister der Wesenheit“ den Ätherleib in den physischen Leib „einströmen“, also von außen in ihn hineingelangen lassen. Dieser wird nur auf eine zweite Stufe der Vollkommenheit gehoben, „indem er zum Träger eines Äther- oder Lebensleibes wird.“ Hatten wir es auf dem Saturn mit einem eingliedrigen, so haben wir es auf der Sonne mit einem zweigliedrigen Menschenwesen zu tun.³⁴

Nach einem „Weltenschlafe“ tritt dasjenige planetarische Wesen, das früher Sonne war, als Mond hervor. Nur darf, wie gesagt, dieser geheimwissenschaftliche Mond nicht mit dem Stück davon verwechselt werden, das gegenwärtig Erdenmond ist. Dieses Mal sind es die „Geister der Bewegung“, die den Ästral Leib in das Menschenwesen „einströmen“ lassen, das nunmehr ein dreigliedriges wird.

³³ G U, 126—146. ³⁴ G U, 146—159.

Die ersten seelischen Eigenschaften, Lust- und Unlustempfindungen, primitive Spuren des Wunsches und der Begierde stellen sich ein. Der physische Leib erreicht einen weiteren Grad von Verdichtung. Der Bewußtseinsgrad, den das Menschenwesen im Weltalter des Mondes erreicht, ist vergleichbar dem des „gegenwärtigen Traumbewußtseins.“ Selbständigkeit und Persönlichkeitscharakter werden von „Geistern der Persönlichkeit“ dem menschlichen Astralleibe „eingepflanzt.“ Das Mondendasein des Menschenwesens spielte sich höchst musikalisch ab. „In einer Art von Sonnenleben gab sich der Mensch dem Genuße des Weltalls hin. Er war für diese Zeit dem Eigenleben entrückt. Er lebte mehr geistig. Es kann nur eine annähernde und vergleichsweise Schilderung dessen versucht werden, was der Mensch in solchen Zeiten erlebte. Er fühlte, wie wenn die Wirkungskräfte des Weltalls in ihn einströmten, ihn durchpulsten. Wie trunken von den Harmonien des Universums, die er mitlebte, fühlte er sich da. Sein Astralleib war in solchen Zeiten wie befreit von dem physischen Leibe. Und auch ein Teil des Lebensleibes war mit herausgezogen aus dem physischen Leib. Und dieses aus Astralleib und Lebensleib bestehende Gebilde war wie ein feines, wunderbares Musikinstrument, aus dessen Saiten die Mysterien des Weltalls erklangen.“³⁵

Im Weltalter der Erde endlich erfolgt die Geburt des „Ich“, des freien Selbstbewußtseins im physischen Leibe, der bei immer mehr fortschreitender Verdichtung der „Erdensubstanz“ seinen vierten Vollkommenheitsgrad erreicht. „Seitdem der Feuerfunke des ‚Ich‘ sich im Erdenleben entzündet hatte, war auch für das leibfreie Leben eine Veränderung eingetreten. Vor diesem Entwicklungspunkte seines Wesens hatte der Mensch gegenüber der geistigen Welt keine Selbständigkeit. Er fühlte sich innerhalb dieser geistigen Welt nicht wie ein einzelnes Wesen, sondern wie ein Glied in dem erhabenen Organismus, der aus den über ihm stehenden Wesen sich zusammensetzte. Das ‚Ich-Erlebnis‘ auf Erden wirkt nun auch in die geistige Welt hinein nach.“³⁶ Wir befinden uns auf der Bewußtseinsstufe des sinnlich-äußerlichen Gegenstandsbewußtseins.

Mit der Geburt des Ich brechen wir den Gang der Welt- und Men-

³⁵ G II, 160—182. ³⁶ G II, 189 ff. 221.

schenentwicklung vorläufig ab. Nicht unerwähnt jedoch darf bleiben, daß sich „in der zweiten Hälfte der Saturnentwicklung“ der „Keim“ zum „Geistmensch“, in der Sonnenperiode der Keim des „Lebensgeistes“ und in der Mondperiode der Keim des „Geistselbst“ ausgebildet hat.³⁷ Auch ist die Welt- und Menschheitsentwicklung nicht aus sich heraus erfolgt. Unter beständiger Führung und Einwirkung „sehr hoher Wesenheiten“ haben sich die verzeichneten Resultate ergeben. Als solche Wesenheiten werden genannt: die „Geister der Weisheit“ (christlich-esoterisch: „Kyriotetes“ oder „Herrschaften“); die „Geister des Willens“ (christlich: „Throne“); die „Geister der Bewegung“ (christlich: „Dynamis“-Mächte); die „Geister der Form“ (christlich: „Exusiai“ = „Gewalten“); die „Geister der Persönlichkeit“ (christlich: „Archai“ = „Urbeginne“); die „Feuergeister“ (christlich: „Archangelai“ = „Erzengel“); die „Geister der Liebe“ (christlich: „Seraphime“); die „Söhne des Zwiellichts oder des Lebens“ (christlich: „Angeloi“ = „Engel“); die „Geister der Harmonien“ (christlich: „Cherubime“).³⁸ Es gab auch „auf den Mond und die Erde verbannte Sonnengeister“, deren mächtigster „Luzifer“ ist. Er „impft“ dem menschlichen Astralleibe etwas ein, „was dieser schon auf dem alten Monde hätte empfangen sollen, wo er noch nicht zur Selbständigkeit erwacht war.“ Damit treten der Irrtum und das Böse in den Bereich der Möglichkeit, ebenso Krankheit und Tod. Luzifer und Genossen sind auch daran schuld, daß der Mensch „mehr, als das ihm vorbestimmt war, in die irdische Stofflichkeit verstrickt“ wurde. „Während er vorher einen physischen Leib hatte, der in seinen Hauptteilen aus Feuer, Luft und Wasser bestand und dem nur etwas wie ein Schattenbild von Erdschubstanz beigelegt war, wurde jetzt der Leib aus Erde dichter. Und während vorher der Mensch mehr als ein fein organisiertes Wesen über dem festen Erdboden in einer Art schwimmend-schwe-

³⁷ G II, 183. ³⁸ G II, 132ff. Dazu Epheser 1, 21; Kolosser 1, 16; 2, 10. 15; I. Korinther 15, 24; Römer 8, 38; I. Petrus 3, 22. Die Spekulation des Theosophen über die „hohen Wesenheiten“ erinnert an die über die Engellassen in der babylonischen, eranischen und spätjüdischen Religion. W. Boussset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter ²1906, S. 373ff. 569f. 591f.

bender Bewegung war, mußte er nunmehr ‚aus dem Erdenumkreis‘ herabsteigen auf Teile der Erde, die schon mehr oder weniger verfestigt waren.“³⁹

Die vier unteren Glieder der menschlichen Wesenheiten entsprechen vier Weltaltern, in denen sie ausgebildet wurden. Der Entsprechungsgedanke (nicht der Entwicklungsgedanke) erweist sich im System der Theosophie rein als fixe Idee, die die absonderlichsten Blüten treibt. Das Verständnis des Menschen wird ja um nichts erleuchteter, wenn man erfährt, daß sein augenblicklicher Zustand das Ergebnis eines über ungeheure Zeiträume sich erstreckenden und äußerst komplizierten Additionserempels ist. Dadurch aber, daß der Theosoph beständig das Wort „Entwicklung“ im Munde führt, ge-

³⁹ G U, 223 ff. Ob Einzelheiten dieser Konstruktion dem Buddhismus entlehnt sind? Vergl. H. Beckh, Buddhismus (Buddha und seine Lehre) 1916, I, S. 30: „Das Aggannasutta des Dighanikaya, das eine Art von buddhistischer Paradiesesmythe enthält, lehrt, wie in ferner Vorzeit die Menschen noch als Strahlenwesen in Reinheit, Unschuld und Wonne im Luftumkreise der Erde lebten, als Sonne und Mond noch nicht sichtbar am Himmel standen, als noch keine Trennung in männliches und weibliches Geschlecht stattgefunden hatte und ein Bedürfnis nach substanzialer Nahrung noch nicht vorhanden war, sondern die Wesen, ihr eigenes Licht ausstrahlend, von bloßer Wonne zehrten. Auf der zuerst noch wässerigen Erde bildet sich eine Art von süßem Rahm. Einzelne Wesen kosten diesen Rahm, dadurch erwacht in ihnen sinnliche Begierde (tanha). Ihrem Beispiel folgend erliegen andere der Versuchung. Mit zunehmender Verdichtung der Erde erscheinen immer gröbere Nahrungsstoffe. Indem die Wesen durch ihre Sinnlichkeit zu diesen Nahrungsstoffen hingeführt werden, erfahren sie selbst eine Verhärtung ihrer Leiblichkeit, sie werden in immer dichtere Elemente hineinversetzt. So verlassen sie den Luftumkreis der Erde und steigen zum festen Erdboden herab, ihr Eigenlicht schwindet, dafür werden Sonne, Mond und andere Himmelslichter sichtbar. Dadurch entstehen Tag und Nacht, Monate und Jahreszeiten. Mit der Verstrickung in das gröbere Element tritt auch die Trennung in männliches und weibliches Geschlecht ein. Niedere Begierden führen zu Handlungen, deren sich die Wesen schämen. So entsteht aus der sinnlichen Begierde in allmählicher Entwicklung das ganze Leiden der Welt.“ Sperrung vom Verf. Auch II, S. 83: „Die Lehre von der periodisch-rhythmisch sich wiederholenden Weltauflösung und Welterneuerung in aufeinanderfolgenden, durch ungeheure Zeiträume sich erstreckenden Weltenaltern ist allgemein indisch.“

winnt sein „Wahnwitz“ einen wissenschaftlichen Anstrich.⁴⁰ Rein um der wissenschaftlichen Klangfarbe willen scheint sich dem Theosophen das Wort Entwicklung einzustellen, da er im selben Atemzuge von „Verdichten“, „Einströmen“, „Eingreifen“, „Eingliedern“, „Einpflanzen“, ja sogar (horribile dictu) „Einimpfen“⁴¹ spricht. In solcher breiigen und wortreichen Verschwommenheit der Vorstellungen fehlt begreiflicherweise dem Entwicklungsgedanken der klare und eindeutige Sinn seiner Anwendung. Eine bizarre Phantasie hat, so will es uns dünken, diesen Wahnwitz der Entsprechung zuliebe ausgetüftelt. Es hält schwer, an solchen Stellen nicht der Versuchung nachzugeben, die Theosophie von der lächerlichen Seite aufzufassen. Es soll aber dem Leser auch nicht vorenthalten werden, daß nach Kenntnisaufnahme der *Akasha-Chronik* sich ein neuerer Beurteiler „bei längerem Verweilen über die Geschlossenheit und Widerspruchslosigkeit des von den verschiedensten Seiten aus gezeigten Weltbildes verwundert, das, rein als Werk der Einbildungskraft betrachtet, einem Dichter alle Ehre machen könnte.“⁴²

⁴⁰ „Es kann für viele wie Wahnwitz erscheinen, wenn ausgesprochen wird, was sich da dem hellseherischen Erkennen darbietet.“ *G II*, 138. ⁴¹ *G II*, 146.

⁴² Christian Geyer, *Theosophie und Religion* a. a. D. S. 26.

III. Kapitel

Psychologisch-erkenntnistheoretische Grundlegung

1. Die physiologischen und geistigen Grundlagen des Seelischen

Was der Physiker vollbringt, wenn er beim Durchgange des Lichts durch ein Prisma die sieben Regenbogenfarben sichtbar macht, was der Chemiker tut, wenn er das Wasser in Wasserstoff und Sauerstoff spaltet, das will der Geistesforscher für die Seelenwesenheit vollbringen, wenn er das wahre Wesen der Seele in die drei niederen und in die vier höheren Glieder zerlegt. „Denn durch die drei Glieder: physischer Leib, Lebensleib, Astralleib gehört die Seele der vergänglichen Welt an; durch die andern vier Glieder wurzelt sie im Ewigen. In der ‚einheitlichen Seele‘ ist Vergängliches und Ewiges unterschiedslos verbunden. Man kann, wenn man die Gliederung nicht durchschaut, nicht das Verhältnis der Seele zur Gesamtwelt kennen lernen.“¹

Wir lernen nunmehr eine neue Dreiheit kennen, nämlich die Dreiheit von Vorstellen, Fühlen und Wollen. In Vorstellen, Fühlen und Wollen verläuft „das Seelische des gewöhnlichen Bewußtseins.“ Dabei wird nicht ersichtlich, wie sich diese Dreiteilung zu den bisher gefundenen verhält, in welches Verhältnis sie etwa zur Empfindungs-, Verstandes- und Bewußtseinsseele gesetzt wird. Es würde das zu neuen Komplikationen, Einschachtelungen und Entsprechungen führen. Und es stände zu befürchten, daß darüber die geistig-seelische Einheit des Menschen überhaupt verloren geht. Indes, ein neues System von Entsprechungen ist unvermeidlich. Es gilt, einerseits das physiolo-

¹ ETh, 191. In diesem Zusammenhang spricht Steiner von „sicken Seelengliedern“, während bisher nur von drei Seelengliedern (Empfindungsseele, Verstandesseele, Bewußtseinsseele) die Rede war. Der Sprachgebrauch scheint nicht nur ein fließender zu sein, auch Leib und Seele werden ineinander verfließend gedacht.

logische Gegenstück, die leibliche Grundlage, andererseits die geistig-wesenhafte Grundlage der seelischen Funktionen des Vorstellens, Fühlens und Wollens aufzudecken.

„Faßt man nun zusammen alles dasjenige Seelische, das als Vorstellen erlebt wird, und sucht man nach den leiblichen Vorgängen, mit denen dieses Seelische in Beziehung zu setzen ist, so findet man den entsprechenden Zusammenhang, indem man dabei in weitgehendem Maße den Ergebnissen der gegenwärtigen physiologischen Psychologie sich anschließen kann. Die körperlichen Gegenstücke zum Seelischen des Vorstellens hat man in den Vorgängen des Nervensystems mit ihrem Auslaufen in die Sinnesorgane einerseits und in die leibliche Innenorganisation andererseits zu sehen.“ Nicht so haben Fühlen und Wollen das Nervensystem zur leiblichen Grundlage.

Wie das Vorstellen zur Nerventätigkeit, so muß man das Fühlen in Beziehung bringen „zu demjenigen Lebensrhythmus, der in der Atmungstätigkeit seine Mitte hat und mit ihr zusammenhängt.“ „Die Seele erlebt fühlend, indem sie sich dabei ähnlich auf den Atempulsrhythmus stützt wie im Vorstellen auf die Nervenvorgänge.“

Die physiologischen Grundlagen des Wollens endlich sind in dem Stoffwechselvorgang des menschlichen Körpers zu suchen. „Die sachgemäße Einsicht in die physiologischen Ergebnisse zeigt, daß das Wollen als solches nicht zu Nervenvorgängen, sondern zu Stoffwechselvorgängen in Beziehung gesetzt werden muß.“

Die wirklichkeitsgemäße Zuordnung des Vorstellens, Fühlens und Wollens zu den leiblichen Vorgängen ergibt als Resultat: „Der Leib als Ganzes, nicht bloß die in ihm eingeschlossene Nerventätigkeit, ist physische Grundlage des Seelenlebens. Und wie das letztere für das gewöhnliche Bewußtsein sich umschreiben läßt durch Vorstellen, Fühlen und Wollen, so das leibliche Leben durch Nerventätigkeit, rhythmisches Geschehen und Stoffwechselvorgänge.“

Wir fassen nunmehr die dem Leibe abgewandte geistig-wesenhafte Seite der Menschennatur ins Auge, um auch hier die Grundlage, jetzt also die rein geistige Grundlage der seelischen Funktionen zu ermitteln. Dieses Geistig-Wesenhafte kann nur durch „schauendes Erkennen“, durch anthroposophische Spezialmethoden erfaßt werden.

Die geistig-wesenhafte Grundlage des Vorstellens ist der uns schon bekannte Ather- oder Lebensleib, erlebbar durch „Imaginationen.“ „Wie nach dem Leibe hin das Vorstellen auf der Nerventätigkeit ruht, so strömt es von der anderen Seite her aus einem Geistig-Wesenhaften, das in Imaginationen sich enthüllt. Dieses Geistig-Wesenhafte ist ... der Ather- oder Lebensleib ... Und dieser Lebensleib ist das Geistige, aus dem das Vorstellungsleben des gewöhnlichen Bewußtseins von der Geburt (bezw. Empfängnis) bis zum Tode erfließt.“

Durch die Methode der „Inspiration“ erforscht der Theosoph die geistige Grundlage des Fühlens als dasjenige, „was dem Menschen als Geistwesen eigen ist über Geburt und Tod hinaus.“ In dem Inspirationsinhalt des schauenden Bewußtseins enthüllt sich der „unsterbliche geistige Seelenwesenskern.“ „Auf diesem Gebiete ist es, wo die Anthroposophie ihre geisteswissenschaftlichen Untersuchungen über die Unsterblichkeitsfrage anstellt.“

Das Wollen endlich erströmt aus dem Geiste durch dasjenige, was als ein Höchstes im Geist durch „Intuitionen“ sich ausspricht. „In demjenigen Geistig-Wesenhaften, das der Intuition sich offenbart, ist enthalten, was sich aus vorangegangenen Erdenleben in die folgenden hinüber erstreckt. Und auf dem hier in Betracht kommenden Gebiet ist es, wo die Anthroposophie sich den Fragen der wiederholten Erdenleben und der Schicksalsfrage nähert. Wie der Leib in Nerventätigkeit, rhythmischem Geschehen und Stoffwechselvorgängen sich auslebt, so der Geist des Menschen in demjenigen, was in Imaginationen, Inspirationen und Intuitionen sich offenbart.“ Zwischen Leib und Geist steht die Seele des Menschen mit ihrem Vorstellen, Fühlen und Wollen mitteninne. Dem Vorstellen eignet der Bewußtseinsgrad des vollbewußten, wachen Erlebens. Dem Fühlen, den Affekten und Leidenschaften eignet der Bewußtseinsgrad der „Traumvorstellungen.“ Und das gewöhnliche Wollen des Menschen erhebt sich nicht über die Stufe des „ganz dumpfen“, im Schlaf vorhandenen Bewußtseinsgrades.

Steiner bemerkt, daß hiermit die Ergebnisse „einer dreißig Jahre währenden geisteswissenschaftlichen Forschung“ angedeutet seien, deren

ausführliche Begründung und Durchführung der Gegenstand eines umfangreichen Buches sein würde.²

Die dargebotenen Proben lassen zur Genüge erkennen, daß gerade das, was das wissenschaftliche Verfahren zum wissenschaftlichen macht: Analyse und Synthese in logisch durchsichtiger Begriffsverknüpfung außer Kraft gesetzt wird. Und an deren Stelle tritt ein wissenschaftliches Scheinverfahren, das sich abermals an phantasievoller Architektur, dem Spiel der Distinktion und Klassifikation und dem mit Vorliebe herangezogenen Parallelismus gegenseitiger Entsprechungen genügen läßt. Dem wissenschaftlichen Grundsatz der innerlich herleitenden Begründung schiebt sich unvermerkt der pseudowissenschaftliche Grundsatz rein äußerlicher Entsprechung unter, die gerade das Wichtigste nicht erkennen läßt: welche sachlichen Beziehungen zwischen dem Atmungsrhythmus und der Unsterblichkeitsfrage oder dem Stoffwechselvorgang und den wiederholten Erdenleben obwalten. Welche künstlichen Einschachtelungen erforderlich sind, um der seelischen Triade von Vorstellen, Fühlen und Wollen die leibliche Triade von Nerventätigkeit, Atmungsrhythmus und Stoffwechselvorgang entsprechen zu lassen, erhellt mit grotesker Deutlichkeit aus einem Passus wie: „Vor allem ist scharf ins Auge zu fassen das Verhältnis von Nerventätigkeit, Atmungsrhythmus und Stoffwechselfätigkeit. Denn diese Tätigkeitsformen liegen nicht nebeneinander, sondern ineinander, durchdringen sich, gehen ineinander über. Stoffwechselfätigkeit ist im ganzen Organismus vorhanden; sie durchdringt die Organe des Rhythmus und diejenigen der Nerventätigkeit. Aber im Rhythmus ist sie nicht die leibliche Grundlage des Fühlens, in der Nerventätigkeit nicht diejenige des Vorstellens; sondern in beiden ist ihr die den Rhythmus und die Nerven durchdringende Willenswirksamkeit zuzueignen. Was im Nerv als Stoffwechselfätigkeit existiert, kann nur ein materialistisches Vorurteil mit dem Vorstellen in eine Beziehung setzen. Die in der Wirklichkeit wurzelnde Betrachtung sagt etwas ganz anderes. Sie muß anerkennen, daß im Nerv Stoffwechsel vorhanden ist, insofern ihn das Wollen durchdringt. Ebenso ist es in dem leiblichen Apparat für den Rhythmus. Was in ihm Stoffwechselfätigkeit ist,

² S. 230—252.

hat mit dem in diesem Organ vorhandenen Wollen zu tun. Man muß mit der Stoffwechselftigkeit das Wollen, mit dem rhythmischen Geschehen das Fühlen in Zusammenhang bringen, gleichgültig, in welchen Organen sich Stoffwechsel oder Rhythmus offenbaren.“³

Derartige Bravourstücke verzwickter Distinktionen, die von vornherein im ideellen Dienst eines vorgefaßten Schemas stehen, machen die Lektüre der Steinerschen Schriften nicht nur zu einer schwierigen, bei der vielfache Mißverständnisse des Nicht-Eingeweihten mitunterlaufen können, sondern auch zu einer ärgerlichen und unleidlichen.

Der Theosoph wird möglicherweise erwidern, daß sich das gewöhnliche Bewußtsein nicht anmaßen darf, das Ergebnis dreißigjähriger anthroposophischer Forschung vor das Forum der Kritik zu stellen, die eben nichts weiter kenne und gelten lassen wolle als die üblichen Methoden der wissenschaftlichen Erkenntnis wie Induktion, Deduktion, Analogie, Analyse, Synthese, direkten oder indirekten Beweis usw., während jenen Forschungsergebnissen nur durch die geisteswissenschaftlichen Methoden der Imagination, Inspiration und Intuition beizukommen sei. Allein, dann möge der Theosoph es auch unterlassen, sich allerorts auf die Logik des gesunden Menschenverstandes zu berufen und dadurch eine vollständige Verwirrung der wissenschaftlichen Begriffe herbeizuführen.

2. Das verstandesmäßige Erkennen (Anthropologie)

Unter dem gewöhnlichen wissenschaftlichen Bewußtsein versteht Steiner keineswegs popularisierte Wissenschaft, sondern eine Auffassung der wissenschaftlichen Erkenntnis, wie sie typisch und vorbildlich von Kant entwickelt worden ist.

Kant zerlegte die Erkenntnis, die er in den allgemeingültigen Urteilen der Mathematik und Naturwissenschaft als gegebene Tatsache aufgriff, in die erkenntnisbildenden Elemente und fand, daß jede Erkenntnis die Synthese zweier in Wirklichkeit ganz unlösbarer, aber abstrakt voneinander deutlich unterscheidbarer Faktoren sei.

³ S, 240f.

Der empirisch gegebene Stoff der Empfindungen als Inbegriff alles Mannigfaltigen und die in der menschlichen Sinnlichkeit begründeten Vereinigungsformen von Raum und Zeit ergeben die ursprünglichste Synthese der Anschauungen oder Einzelvorstellungen als Produkt von Form und Stoff.

Werden zwei Einzelvorstellungen in der Zeitfolge verknüpft, so resultiert aus dieser Form des bloßen Zusammenfindens das Wahrnehmungsurteil. Dem Wahrnehmungsurteil eignet lediglich subjektive, d. h. zufällige Geltung.

Werden hingegen die von der Sinnlichkeit wiederum als Stoff dargebotenen Anschauungen oder Einzelvorstellungen durch Begriffe (Kategorien) verknüpft als den spontan (a priori) erzeugten Verknüpfungsformen und -normen des Verstandes, so entsteht als dritte und wichtigste Synthese das Erfahrungsurteil. Das Erfahrungsurteil ist von objektiver, d. h. unbedingter, überempirischer und überindividueller Geltung. Ihm eignet Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit. Es ist das spezifisch wissenschaftliche Urteil. Alle wissenschaftliche Erkenntnis, insonderheit die mathematische Naturwissenschaft, besteht aus solchen Erfahrungsurteilen. Das Erfahrungsurteil bedeutet zugleich die wissenschaftliche Erkenntnisgrenze. Über das durch Erfahrungsurteile erfassbare gesetzmäßige, aber in lauter Relationen verlaufende Sein zu noch höheren Synthesen, zum Unbedingten und Absoluten aufsteigen wollen, hieße den sicheren Boden der raum-zeitlichen Anschauungswelt verlassen und unkontrollierbarer Phantastik zum Opfer fallen. Vernunft und Phantasie können sich auch noch in übersinnlichen Reichen ergehen. Aber das ist nicht mehr Wissenschaft, sondern Metaphysik, d. h. lediglich Einbildung, daß man von übersinnlichen Dingen etwas wissen könne. Kant kennt auch eine durchaus berechtigte Metaphysik. Ja, er ist der Begründer derselben. Aber diese Metaphysik ist nicht wissenschaftliche Erkenntnis einer übersinnlichen Welt. Kant setzt an die Stelle der Metaphysik des übersinnlichen Seins die Metaphysik der übersinnlichen Aufgaben, des Sein-Sollenden, die „Metaphysik der Sitten“. Das Absolute, das Unbedingte ist für ihn kein Sein, sondern (wenn nicht regulative Idee, heuristisches Prinzip zur Erweiterung und Systematisierung der Erfahrungser-

kenntnis) eine im Reich moralischer Freiheit zu lösende Aufgabe. Das Übersinnliche, sagt Kant, „ist nur am Moralischen verständlich.“⁴ Der Theosoph, der wissenschaftliche Erkenntnis übersinnlicher Seinswelten in Anspruch nimmt, wäre für Kant ein im schlechten Sinne des Wortes metaphysischer Träumer. Jeder, der im Bann der Kant'schen Denkgewohnheit steht, muß den Theosophen auf den ersten Blick des Rückfalls hinter Kant bezichtigen. Der Theosoph muß deshalb auf das lebhafteste daran interessiert sein, die durch den überragenden Einfluß Kants befestigte Denkgewohnheit zu entwurzeln und ihr eine andere gegenüberzustellen. Man kann es als das zentrale Streben Rudolf Steiners hinstellen, einer neuen, gegen Kant gerichteten Denkgewohnheit Bahn zu brechen. Gegen Kant! Das bedarf einer gewissen Einschränkung. Denn der Kant'schen Denkweise gesteht der Theosoph eine relative Berechtigung zu.

Zunächst ist er sich ganz klar über die Bausteine, mit denen die an Kant geschulte Wissenschaft ihr Gebäude errichtet. Diese sind Sinnesindrücke, Sinnesbeobachtung und die verstandesmäßige Bearbeitung der Sinnesbeobachtung. Statt „Verstandesurteil“⁵ würde Kant „Erfahrungsurteil“ sagen. Doch ist dies nur ein Unterschied der Worte. Wer über das Verstandesurteil hinausstrebt, stößt an die „Erkenntnisgrenze.“ „Das Philosophieren über Dinge, die jenseits dessen liegen, was die menschlichen Sinne beobachten, und was das Denken über die Beobachtungen aussagt, hat man, unter dem Einfluß dieser Anregung, aufgegeben. Man suchte sich mit dem zu bescheiden, was innerhalb der Beobachtung und des Denkens liegt.“⁶

Diese an Kant erwachsene, zum Allgemeingut gewordene Wissenschaftsrichtung nennt Steiner „das verstandesmäßige Erkennen“ oder „Anthropologie“. „Der Vertreter der Anthropologie bleibt dabei stehen, die in der Seele erlebbaren Verstandesbegriffe auf die Sinneserlebnisse zu beziehen.“⁷

⁴ Kant, „Das Ende aller Dinge“. Populäre Schriften (Deutsche Bibliothek) S. 126.

⁵ S, 13. ⁶ R Ph, I, 162. ⁷ S, 15; Ph Fr, 94: „Der Erkenntnisakt ist die Synthese von Wahrnehmung und Begriff.“

3. Die Erkenntnisgrenzen

Der Vertreter der Anthropologie stößt, wie das Beispiel Kants schon zeigte, im Verlauf seines Forschens auf unübersteigliche Erkenntnis-schranken. „Es braucht nur daran erinnert zu werden, wie Du Bois-Reymond in seiner Rede über die Grenzen des Naturerkennens davon spricht, daß man nicht wissen könne, welches das Wesen der Materie ist, und welches dasjenige der einfachsten Bewußtseinserscheinung.“⁸ Man kann sich nun in einer doppelten Weise mit den Erkenntnis-grenzen abfinden.

Man wagt es trotz Kants Kritik der reinen Vernunft, das Feld des Verstandes über das Gebiet des Sinnlich-Wahrnehmbaren hinaus auszudehnen. Was ist aber die Folge dieser unberechtigten Kompetenzerweiterung des Verstandes? „Man wird sich mit einem solchen Verfahren der Gefahr aussetzen, daß der in dieser Beziehung Ungläubige erwidert, der Verstand habe keine Berechtigung, über eine Wirklichkeit zu urteilen, für die ihm die Grundlage der Sinneswahrnehmungen entzogen ist. Denn diese allein gäben seinen Urteilen einen Inhalt. Ohne einen solchen Inhalt blieben seine Begriffe leer.“ Der Theosoph erkennt den Kantschen Einspruch als durchaus zu Recht bestehend an, „wenn man die Vorstellungen so beläßt, wie man sie an den Sinneswahrnehmungen gewonnen hat, und sie doch über dieses Gebiet hinaus anwenden will.“

Die andere Möglichkeit ist die, daß man an den Grenzen der Erkenntnis hinsichtlich des Wissens zwar resigniert, es sich aber unbenommen sein läßt, über die unübersteiglichen Erkenntnis-schranken durch Ahnen, Fühlen, Hoffen und Wünschen hinauszubauen. Auch diese Art, sich mit dem Erkenntnisproblem abzufinden, kommt für den Theosophen nicht in Betracht. Er will ja gerade eine absolut zuverlässige, exakt wissenschaftliche Erkenntnis erringen, wo andere nur zu glauben, zu ahnen, zu fühlen, zu hoffen, zu wünschen wännen. Die entscheidende Frage spitzt sich also dahin zu: Wie ist es trotzdem möglich, über die Erkenntnisgrenzen hinauszukommen, wenn die beiden ersten Möglichkeiten nicht zum Ziele führen? Wie ist es möglich, Kant zu überwinden,

⁸ S. 25; R Ph, II, 88 ff.

ohne ihn zu verleugnen? Man kann direkt sagen, daß die moderne Theosophie den Kantischen Kritizismus zur Voraussetzung hat. Es ist geradezu ihr Problem, wie man die Grenzen der Erkenntnis überwinden könne, ohne in vorkantisches, naive-dogmatistisches Denken zurückzufallen.

Nur so ist dies möglich, antwortet der Theosoph, daß in dem Grenzorte des Erkennens eine gänzlich neue, von der bisherigen verschiedene Form des Erkennens sich bildet. Höhere Erkenntnis, die in übersinnliche Welten eindringt, ist nur möglich, wenn ihr vorher eine Entwicklung der von Kant mit Recht der Kritik unterzogenen menschlichen Erkenntniskräfte vorangegangen ist. „Was vor einer solchen Entwicklung jenseits der Grenzen des Erkennens liegt, das liegt nach der Erweckung von Fähigkeiten, die in jedem Menschen schlummern, durchaus innerhalb des Erkenntnisgebietes.“⁹ Wo sich tiefste Ohnmacht menschlichen Erkennens offenbart, sollen höchste Kräfte frei werden, die diese Ohnmacht überwinden können. Das Stoßen auf die Erkenntnisgrenzen enthält zugleich den Anstoß zu einer Bewegung, die über sie zu neuen, höheren Bewußtseinslagen hinausführt.

4. Das schauende Erkennen (Anthroposophie)

Damit treten wir aus dem Gebiet des verstandesmäßigen Erkennens, der Anthropologie, in den Bereich des „schauenden Erkennens“, der Anthroposophie über. Was dem Anthropologen das Letzte war, der in die Erkenntnisgrenzen einmündende Begriff, wird dem Anthroposophen das Erste als der Keim, der bei genügender Pflege alle weiteren Bildungen aus sich her austreibt. Diese Bildungen sind die „Geistorgane“, deren man bedarf, wenn man über das Erleben der Sinne und über die gewöhnliche Verstandestätigkeit hinaus zu dem leib- und sinnenfreien Erkennen übersinnlicher Welten vorschreiten will. Während der Vertreter der Anthropologie die Verstandesbegriffe auf die Sinneserlebnisse bezieht, macht der Anthroposoph gerade an den Erkenntnisgrenzen die Erfahrung, „daß diese Begriffe, abgesehen

⁹ S, 25 ff. 209; E Th, 4f.; G U, 4f. 6ff. Die Ausführungen Ph Tr, 115 ff. („Gibt es Grenzen der Erkenntnis?“) sind weniger belangreich.

davon, daß sie auf die Sinnesindrücke bezogen werden sollen, noch ein eigenes Leben für sich in der Seele entfalten können. Und daß sie, indem sie dieses Leben innerhalb der Seele entfalten, in dieser selbst eine Entwicklung zustande bringen. Er wird sich bewußt, wie die Seele, wenn sie auf diese Entwicklung die notwendige Aufmerksamkeit wendet, innerhalb ihres Wesens die Entdeckung macht, daß sich in ihr Geistorgane offenbaren.“ Die Seele erlebt in dem, was sie vorher als Grenze des Erkennens bezeichnet hat „die geistig-seelische Berührung durch eine geistige Welt.“ Und zwar kommt ihr hiermit die „niedrigste Art der Wahrnehmbarkeit der geistigen Welt“ zum Erlebnis. Es handelt sich nur um das allererste Aufschließen der Seele für die geistige Welt, um „die erste primitive Geist-Wahrnehmung“, und zwar gerade dort, wo der von Kant herkommende Kritiker eine undurchdringliche Mauer zu finden vermeinte.¹⁰

Diese an sich scharfsinnige Konstruktion sieht im Geist des Menschen nicht eine bloße Tätigkeit, eine Funktion, und in der Erkenntnis eine begriffliche und an der raum-zeitlichen Sinnenwelt zu bewährende Objektivierung der geistigen Spontaneität. Der Geist wird im Reich der Begriffe und logischen Normen nicht durch das bloße Gelten und im Reich der Ideale, sittlichen Normen und Werte nicht durch das bloße Sollen erschöpft. Es ist ein metaphysisch-substanzielles Sein, in dem er wurzelt. Der Geist ist eine seiende Wesenheit. Und diese übersinnliche Welt des geistigen Daseins hat ihre Ausläufer in dem Fühlen, Wollen, Vorstellen und Denken des gewöhnlichen Bewußtseins.

Um die neue geistig-seelische Einstellung, die zur Wahrnehmung der übersinnlichen Geisteswelt führt, zu bewirken, ist es erforderlich, daß den Gedanken- und Willenskräften eine ganz andere Richtung gegeben wird, als sie unter dem Einfluß des gewöhnlichen Bewußtseins haben. Das Denken und Wollen des gewöhnlichen Bewußtseins ist vorwiegend gegenständig gerichtet. Nicht das Denken selbst, sondern dasjenige, was gedacht wird, nicht das Wollen selbst, sondern dasjenige, was als Zweck gewollt wird, erfüllt das gewöhnliche Bewußtsein. Das Denken und Wollen ist gewissermaßen nicht bei sich selber,

¹⁰ S, 15f. 28ff.

sondern außerhalb seiner. Es gilt nun eine innere Seelenarbeit, welche es allmählich dazu bringt, nicht in dem, was gedacht und gewollt wird, sondern in der Tätigkeit des Denkens und Wollens selbst zu leben. Das Denken und Wollen muß zu sich selber kommen. Das Denken muß als Denken, das Wollen als Wollen bewußt erlebt werden. Wenn so die Seele sich auf den Gedanken als Gedanken, auf den Willen als Willen „konzentriert“ — ohne Hinblick auf ein äußeres Ergebnis —, dann erwachen in der Seele Kräfte, die bisher geschlummert haben. Es sind die rein geistig-seelisch zu denkenden Wahrnehmungsorgane für die übersinnliche Welt. „Die hier gemeinte Seelenarbeit besteht in der unbegrenzten Steigerung von Seelenfähigkeiten, welche auch das gewöhnliche Bewußtsein kennt, die dieses aber in solcher Steigerung nicht anwendet. Es sind die Fähigkeiten der Aufmerksamkeit und der liebevollen Hingabe an das von der Seele Erlebte. Es müssen, um das Angedeutete zu erreichen, diese Fähigkeiten in einem solchen Grade gesteigert werden, daß sie wie völlig neue Seelenkräfte wirken.“ Dieses erwachte Bewußtsein wird als „schauendes Bewußtsein“ oder, mit einem Goethe'schen Ausdruck, als „anschauende Urteilskraft“ bezeichnet. Sie ist leibfreies Bewußtsein und vermag das zu schauen, „was sich als die höhere Wirklichkeit der Dinge dem Erkennen des gewöhnlichen Bewußtseins verbirgt.“ Die von Kant ausgehende Denkgewohnheit, daß die Begriffe leer sind ohne sinnliche Anschauungen und die sinnlichen Anschauungen blind ohne Begriffe, soll ihre Gültigkeit für die Sinnenwelt behalten, aber dahin fortgebildet werden, daß die Seele durch methodische Denk- und Willensübungen ein anders geartetes, von den Leibeswerkzeugen unabhängiges Bewußtsein entwickeln kann, durch das sie sich selbst und damit die Anfangsgründe der übersinnlichen Geisterwelt erlebt. Der Theosoph bezeichnet die Erweckung der Seele zu einem solchen höheren Bewußtseinszustand als „Einweihung“ oder „Initiation“.¹¹

¹¹ M, 229 ff.; R Ph, II, 235 ff.; U G, 16; G II, 280. — Die Ausdrücke „Anthropologie“ und „Anthroposophie“ sind nicht von Steiner erfunden. Sie gehen auf viel älteren Sprachgebrauch zurück. U. a. bevorzugte sie J. H. Fichte (1797 bis 1879) in seiner zweiten Periode. Wichtig für Steiner ist nur, daß ihm der Name

5. Die Erkenntnisstufen

Es war bereits von den anthroposophischen Erkenntnismethoden der Imagination, Inspiration und Intuition andeutungsweise die Rede, als die physiologischen und geistigen Grundlagen des Seelischen zur Erörterung standen. Auf diese Methoden fällt ein neues Licht, wenn wir nunmehr das schauende Erkennen sich auseinanderfalten und stufenförmig aufbauen sehen. Es ist gute, alte, mystische Tradition, daß die Stufenfolge der Zustände genau fixiert wird, durch welche die Seele hindurchgeht, indem sie sich ihrem letzten Ziele annähert. Es ist auch philosophisches Herkommen, daß Erkenntnisstufen unterschieden werden, auf denen das Denken vom unmittelbar Sinnemfälligen ausgehend sich zu den Höhen spekulativer Betrachtung erhebt. So haben es Plato, Plotin, Nikolaus von Cusa, Spinoza und Schelling gehalten. In formaler Hinsicht bietet der Theosoph darun nichts Neues. Inhaltlich wird seine Stufenfolge dadurch ausgezeichnet sein, daß eine immer erfolgreichere Zurückziehung des Ichbewußtseins aus seiner physischen Umgebung und ein immer umfassenderer Einblick in die übersinnlichen Welten gewonnen werden soll. Die erste und unterste Erkenntnisstufe ist das gegenständliche Erkennen, welches auf der sinnlichen Wahrnehmung und auf der Ver-

„Anthroposophie“ nicht „Wissen vom Menschen“ bedeutet. „Das ist die ausdrückliche Absicht derjenigen, die den Namen gegeben haben. Unsere Wissenschaft selbst führt uns zu der Überzeugung, daß innerhalb des Sinnesmenschen ein Geistesmensch lebt, ein innerer Mensch, gewissermaßen ein zweiter Mensch. Während nun dasjenige, was der Mensch durch seine Sinne und durch den an die Sinnesbeobachtung sich haltenden Verstand über die Welt wissen kann, ‚Anthropologie‘ genannt werden kann, soll dasjenige, was der innere Mensch, der Geistmensch, wissen kann, ‚Anthroposophie‘ genannt werden. Anthroposophie ist also das Wissen des Geistesmenschen; und es erstreckt sich dieses Wissen nicht bloß über den Menschen, sondern es ist ein Wissen von allem, was in der geistigen Welt der Geistesmensch so wahrnehmen kann, wie der Sinnesmensch in der Welt das Sinnliche wahrnimmt. Weil dieser andere Mensch, dieser innere Mensch, der Geistesmensch ist, so kann man dasjenige, was er als Wissen erlangt, auch ‚Geisteswissenschaft‘ nennen.“ In dem Ausdruck „Geisteswissenschaft“ liegt für Steiners Auffassung, daß sich der Geist nicht in „abstrakte Ideen“ auflöst, sondern „etwas Wirkliches, etwas Reales“ ist. U G, 7 f.; M, 78 ff. (über J. H. Fichte).

arbeitung der sinnlichen Wahrnehmungen durch den an die Sinne gebundenen Verstand beruht.

Die zweite, nächsthöhere Erkenntnisstufe ist die imaginative Erkenntnis, auch „Imagination“ genannt. Abzuwehren ist das Mißverständnis, als ob es sich hierbei um „eingebildete“ Vorstellungen handle, denen nichts Wirkliches entspreche. Vielmehr repräsentiert diese Bewußtseinsstufe einen Bewußtseinszustand der Seele, in dem sie geistige Tatsachen und Wesenheiten wahrnimmt, zu denen die Sinne keinen Zugang haben und die in höherem Sinne „wirklich“ sind als die Tatsachen und Wesenheiten der physischen Sinneswahrnehmung. Weil dieser Zustand in der Seele durch die Versenkung in Sinnbilder oder Imaginationen erweckt wird, heißt die dadurch hervorgerufene Erkenntnis „imaginative.“ Als Beispiel diene die sinnbildliche Vorstellung des Rosenkreuzes. „Man stelle sich ein schwarzes Kreuz vor. Dieses sei Sinnbild für das vernichtete Niedere der Triebe und Leidenschaften; und da, wo sich die Balken des Kreuzes schneiden, denke man sich sieben rote strahlende Rosen im Kreise angeordnet. Diese Rosen seien das Sinnbild für ein Blut, das Ausdruck ist für geläuterte, gereinigte Leidenschaften und Triebe. Diese sinnbildliche Vorstellung soll es nun sein, die man sich vor die Seele ruft... Eine solche Vorstellung hat eine weckende Kraft, wenn man sich in innerlicher Versenkung ihr hingibt. Jede andere Vorstellung muß man versuchen, während der Versenkung auszuschließen. Lediglich das charakterisierte Sinnbild soll im Geiste vor der Seele schweben, so lebhaft als dies möglich ist.“ Auf den geeigneten Aufbau solcher Sinnbilder oder Imaginationen verwendet der Theosoph viel Sorgfalt. Ihnen eignet die Fähigkeit, die Seele von der Sinneswahrnehmung loszureißen und schlummernde Seelenfähigkeiten zur Entfaltung zu bringen. Auf der Stufe der imaginativen Erkenntnis erlebt der Mensch negativ das „Freiwerden von den physischen Organen“, positiv die Heranbildung der höheren, geistig-seelischen Helferorgane innerhalb seines Astralleibes. So geht mit seinem Ich eine bedeutsame Veränderung vor. Sein Bewußtsein erlischt nicht, wenn er die Sinneswahrnehmung und das gewöhnliche Verstandesdenken unter sich läßt. Es bildet sich in ihm ein neues, zweites,

höheres Ich neben dem, das er bisher gekannt hat. Und noch eine wichtige, aufwärtsweisende Erkenntnis entsteht in ihm. An die Stelle des Entstehens und Vergehens der Dinge, des Wechsels von Geburt und Tod in der Sinnenwelt tritt das Gesetz der Verwandlung des Einen in das Andere. „Geburt und Tod sind Vorstellungen, welche in der imaginativen Welt ihre Bedeutung verlieren.“¹²

Das Moment, das über die gewonnene Erkenntnisstufe hinaustreibt, ist das Fehlen eines sicheren Orientierungspunktes. „Die imaginative Welt ist ein unruhiges Gebiet. Es ist überall nur Beweglichkeit, Verwandlung in ihr; nirgends sind Ruhepunkte.“ Es gilt indes nicht nur die Wandlung eines geistigen Vorgangs in den anderen wahrzunehmen, es gilt auch in das Innere der Wesen, die sich wandeln, einzudringen und ihre Beziehungen zueinander zu erkennen. Dies gewährt die dritte Erkenntnisstufe, die Erkenntnis durch *Inspiration*. Die imaginativen Wahrnehmungen sind den Buchstaben oder Lauten einzelner Wörter vergleichbar. Auf der Stufe der *Inspiration* vermag man zu lesen und zu deuten. „Ohne die Erkenntnis durch *Inspiration* verbliebe die imaginative Welt wie eine Schrift, die man anstarrt, die man aber nicht zu lesen vermag.“ Die geistige Technik, die zur *Inspiration* führt, beruht darauf, daß die noch für die *Imagination* geltende Anknüpfung an die Eindrücke der sinnlich-physischen Welt immer mehr fortfällt. „Ich will mich also in kein Bild, sondern in meine eigene bilderzeugende Seelentätigkeit versenken ... das führt dann zur Erkenntnis durch *Inspiration*.“¹³

Ein noch tieferes Eindringen in die übersinnlichen Wesenheiten vollzieht sich auf der vierten Erkenntnisstufe, der *Intuition*, einer Erkenntnis von „höchster, lichtvollster Klarheit.“ „Ein Sinneswesen erkennen, heißt, außerhalb desselben stehen und es nach dem äußeren Eindruck beurteilen. Ein Geisteswesen durch *Intuition* erkennen, heißt völlig Eins mit ihm geworden sein, sich mit seinem Innern vereinigt haben.“ Nur durch intuitive Erkenntnis ist eine „sachgemäße Erforschung von Wiederverkörperung und Karma“ möglich, durch sie auch nur dessen, was sich im innersten Wesen des Menschen von Verkörperung zu Verkörperung fortbewegt.

¹² G II, 285—327. ¹³ G II, 328 ff. 337 ff.

Die geistigen Übungen zur Intuition erfordern, „daß der Geistes-
schüler aus seinem Bewußtsein nicht nur die Bilder verschwinden
läßt, welchen er sich zur Erlangung der Imagination hingegeben hat,
sondern auch das Leben in der eigenen Seelentätigkeit, in welche er
sich für die Erwerbung der Inspiration versenkt hat. Er soll also dann
buchstäblich nichts von vorher gekanntem äußerem oder innerem
Erleben in seiner Seele haben.“ Abermals ist kein Versinken in der
Bewußtlosigkeit hiermit gemeint. Überschwenglich ist die Gestalten-
fülle der geistigen Welten. „Durch die Intuition ist der letzte Rest des
Sinnlich-Physischen von des Menschen Eindrücken abgestreift, die
geistige Welt beginnt für die Erkenntnis offen zu liegen in einer Form,
die nichts mehr gemein hat mit den Eigenschaften der physisch-sinn-
lichen Welt.“¹⁴

Die fünfte Erkenntnisstufe wird „die Erkenntnis der Verhältnisse
von Mikrokosmos und Makrokosmos“ genannt. Der Fort-
schritt der Erkenntnisstufen besteht ja nicht nur in der Herausziehung
des selbstbewußten Ich aus der Hülle des Leibes und der physischen
Umgebung, sondern in einem immer klarer werdenden Einblick in die
Gliederung und den Aufbau der übersinnlichen Geisterreiche.

Der Mikrokosmos-Makrokosmosgedanke ist eine in der Geschichte
der Philosophie mit Plato, Aristoteles und der Stoa einsetzende Vor-
stellung, die sich besonders bei den Naturphilosophen der Renaissance
großer Beliebtheit erfreute, aber auch noch in der neueren Philosophie
(Leibniz, Schelling, Loge) eine fruchtbare Rolle spielt. Der Mikro-
kosmos, die kleine Welt, d. h. der Mensch als Welt im Kleinen, ist
eine Konzentration der Kräfte des Universums, der Welt im Großen,
die zuweilen als großer Mensch, als Organismus aufgefaßt wird.
Es versteht sich, daß, zwischen Mensch und Weltall ein kunstvolles
System von Beziehungen und Entsprechungen herzustellen, eine reiz-
volle Aufgabe für spekulative Geister sein mußte. Während Faust
das Zeichen des Makrokosmos beschaut, liegt das Weltenweben ent-
räthelt vor seinem wonnetrunkenen Auge:

Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt!

¹⁴ G U, 334 ff. 346 f.

Wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen
 Und sich die goldnen Eimer reichen!
 Mit segenduftenden Schwingen
 Vom Himmel durch die Erde dringen,
 Harmonisch all' das All durchklingen.

Damit hat der Makrokosmos-Mikrokosmosgedanke seine wunder-
 volle poetische Verklärung gefunden.¹⁵

Es kann nicht wundernehmen, daß dieser Gedanke, der im geistigen
 Leben der Menschheit bis zum Aufkommen der experimentellen Na-
 turwissenschaft eine so große Rolle spielte, auch ein Eckstein in dem
 eklektischen System der Theosophie geworden ist. Der Mensch ist aus

¹⁵ Die Astrologie, die Kunst der Sterndeutung, hat von diesem Gedanken geradezu gelebt. Alles Leben auf Erden wird an die Gestirnwelt geknüpft und aus ihr deutbar, freilich nur mit Hilfe unzähliger Entsprechungen und Parallelis-
 men. Jahreszeiten, Lebensalter, Elemente (Luft, Feuer, Erde, Wasser), Wind-
 richtungen, Qualitäten (warm, feucht usw.), Aggregatzustände (flüssig, gasför-
 mig usw.), Säfte (Blut, Galle usw.), Temperamente, Farben wurden mit den
 Tierkreisbildern in Beziehung gesetzt. „Man sieht, wie auf diesem Wege alles
 physische Leben auf Erden an den Tierkreis geknüpft und aus ihm deutbar wird.
 Wenn man noch die Verteilung der Tiere, Pflanzen, Edelsteine, Metalle auf die
 sieben Planeten und die zwölf Tierkreiszeichen bedenkt, so mag man wenigstens
 ahnen, welche unerschöpflichen Einblicke in den harmonischen Aufbau alles Lebens
 den spekulativen Geistern vom Altertum bis zur Spätrenaissance hier gegeben
 waren: man wird sich den Einfluß dieser astralen Schematik des Makrokosmos
 und Mikrokosmos auf alle Naturwissenschaften kaum je zu groß vorstellen können.“
 Fr. Boll, Stern Glaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der
 Astrologie 1918, S. 65. Vergl. auch Hermelink, „Weltanschauung des Mittel-
 alters“ in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ V, 1913, Sp. 1903: „Die
 mittelalterliche Weltanschauung geht nicht vom Individuum und seinen Erleb-
 nissen, sondern vom Kosmos aus, sie ist nicht anthropozentrisch, sondern räumlich
 orientiert. Maßgebend für alles Verständnis der Welt ist . . . das dreistöckige
 Gebäude von Himmel, Erde und Hölle. Trotz der Teile ist die Welt ein einheit-
 liches Ganzes, zusammengehalten von den Winden aus den vier Ecken der Welt,
 die Schöpfung Gottes, der als der Dreieinige über ihr schwebt. Wie die ganze
 Kreatur ein Abbild und eine Gewähr der göttlichen Dreieinigkeit ist, so ist auch das
 Verhältnis der einzelnen Teile zueinander das des Paralleliismus, der eben von
 oben nach unten wirkt. Es gibt für jeden mittelalterlichen Menschen keine stärkere
 Kausalität, als die des Verhältnisses von Makrokosmos und Mikrokosmos, der
 durch die ganze Schöpfung geht.“

der ganzen, ihn umgebenden Welt herausgestaltet, so daß jede Einzelheit an ihm einem Vorgange oder Wesen der Außenwelt „entspricht.“ Auf der fünften Erkenntnisstufe erkennt der Geheimschüler dieses Verhältnis seines eigenen Wesens zur großen Welt. „Es ist eben durchaus so, daß auch der kleinste Vorgang in der Welt nur dann begriffen werden kann, wenn in ihm ein Abbild großer Weltvorgänge erkannt wird. Sonst bleibt er seinem Wesen nach so unverständlich, wie die Raffaelsche Madonna für denjenigen bleibt, der nur ein kleines blaues Fleckchen sehen kann, während alles andere zugedeckt ist. Alles, was nun am Menschen vorgeht, ist ein Abbild all der großen Weltvorgänge, die mit seinem Dasein zu tun haben.“ Die sechste Erkenntnisstufe ist „das Einswerden mit dem Makrokosmos.“ „Der Geistes Schüler fängt an, sich wie mit dem ganzen Weltbau verwachsen zu fühlen, trotzdem er sich in seiner vollen Selbstständigkeit empfindet. Es ist diese Empfindung ein Aufgehen in die ganze Welt, ein Einswerden mit derselben, aber ohne die eigene Wesenheit zu verlieren ... Es ist bedeutsam, daß man dieses Einswerden nicht so zu denken hat, als wenn durch dasselbe das Sonderbewußtsein aufhören und die menschliche Wesenheit in das All ausfließen würde. Es wäre ein solcher Gedanke nur der Ausdruck einer aus ungeschulter Urteilskraft fließenden Meinung.“¹⁶ In diesen Worten bekundet sich unzweideutig ein aller pantheisierender Mystik abholder Individualismus.

Die siebente und letzte Erkenntnisstufe endlich heißt die „Gottseligkeit.“ „Es ist weder möglich noch notwendig, diese Entwicklungsstufe näher zu beschreiben. Denn keine menschlichen Worte haben die Kraft, das zu schildern, was der Mensch durch dieses Erlebnis erfährt. Und mit Recht darf gesagt werden: man kann sich eine Vorstellung des Zustandes, der hier gemeint ist, nur machen mit einem Denken, das sich nicht mehr des menschlichen Gehirnes als eines Werkzeuges zu bedienen braucht.“¹⁷ Also auch auf diesem Gipfel, zu dem der Erkenntnisweg hinanführt, bleibt das seiner vollbewußte, denkende Ich bewahrt. Das ist ein gewichtiges, unterscheidendes Merkmal der Theosophie von den Systemen solcher Denker,

¹⁶ G U, 333. 375. ¹⁷ G U, 376.

denen das Ich als ein untergeordnetes, auf den Höhen spekulativer Betrachtung zu überwindendes Prinzip gilt.

6. Schauendes Erkennen und intellektuelle Anschauung

Es liegt nahe, das schauende Erkennen des Theosophen mit einer Vorstellung in Zusammenhang zu bringen, die mit Vorliebe dort aufzutreten pflegt, wo sich die begrifflich-philosophische Erkenntnis zur Mystik aufgipfelt. In den Systemen stark religiös veranlagter Denker spielt der Begriff der „intellektuellen Anschauung“ eine hervorragende Rolle.

Plotin (204—270) unterschied mehrere Erkenntnisarten, auf denen der Denker bis zur Vereinigung mit der Gottheit wie auf Stufen emporsteigt. Die niedrigste Stufe der geistigen Betätigung ist das sinnliche Erkennen, das es mit der unmittelbar gegebenen sinnlichen Wahrnehmungswelt zu tun hat. Höher steht das begriffliche Erkennen oder die Dialektik. Sie ist, wie Plato gelehrt hat, die Kunst der Begriffsbildung und der Begriffsverknüpfung. Sie ist reflektiertes Denken, bedingt durch Wahrnehmungen, vermittelt durch Voraussetzungen und Schlüsse. Plotin in seinem mystischen Drang sucht über die Zweifelt des Erkennenden und Erkannten, in der das begriffliche Erkennen befangen bleibt, hinauszukommen. Die Unzulänglichkeit der dialektischen Erkenntnis wird überwunden durch eine dritte und höchste Erkenntnisart: die intellektuelle Anschauung. „Will ich wirklich rein von allem mir nicht ursprünglich Zugehörigen werden, will ich vollständig in mein eigenes wahres Selbst, in mein wesenhaftes Sein zurückkehren, so muß ich aufhören, Mensch, Ich, individuelles Subjekt im Unterschiede vom Objekt zu sein, und die Einkehr in das Reich der Wahrheit selbst erstreben. Die höchste Erkenntnis besteht nicht darin, etwas zu erkennen, sondern unmittelbar das Erkannte selbst zu sein, mit dem Gegenstande der Erkenntnis eins zu werden und darin seine persönliche Eigenart und Besonderheit völlig aufzugeben. Dies ist aber alsdann kein Wissen und Erkennen im gewöhnlichen Sinne des Wortes mehr, sondern Anschauung, Anschauung des Intelligiblen und des Intellekts, in welcher

Schauendes und Geschautes, Erkennendes und Erkanntes, Denken und Sein unmittelbar in eins zusammenfallen.“¹⁸

Der andere große Repräsentant der intellektuellen Anschauung ist Schelling (1775—1854). Schelling unterschied zwei Erkenntnisarten: eine relative Erkenntnisart, die er Reflexionsphilosophie, und eine absolute Erkenntnisart, die er Identitätsphilosophie nannte. Die Reflexionsphilosophie besteht aus dem Denken, das sich der Anschauung gegenüber auf den Begriff, und aus der Anschauung, die sich dem Denken gegenüber auf das Einzelne und Mannigfaltige bezieht. Das Gegenüber, die Differenz ist für das Wesen der Reflexionsphilosophie entscheidend. Es ist dabei gleichgültig, wie die Differenz gefaßt wird, ob als Differenz von Bedingtem und Unbedingtem oder Abstraktem und Konkretem, oder Ich und Nicht-Ich, oder Ich und Absolutem. „Relativ ist jede Erkenntnis, die einen unüberwundenen Gegensatz bestehen läßt.“ Anders verhält es sich mit der Identitätsphilosophie. Die absolute Erkenntnisart der Identitätsphilosophie beseitigt das Prinzip der Differenz und fordert die totale Identität von Subjekt und Objekt, von Erkennen und Erkanntem, von Denken und Sein. „Die absolute Identität ist gleichsam der allgemeine Auflösungsmoment aller Dinge; in ihr ist nichts unterschieden, obgleich in ihr alles enthalten. Das endliche Erkennen, das Selbstbewußtsein trübt diese höchste Durchsichtigkeit.“¹⁹ Das Organ gleichsam, das Absolute als Indifferenz von Subjekt und Objekt zu fassen, ist die intellektuelle Anschauung.

Die Eingangstür zum Schellingschen Identitätssystem ist seine Ideenlehre. Schellings (unplatonische) Fassung der Idee als höherer Einheit von abstraktem Begriff und konkretem Einzelding, von Einheit

¹⁸ Arthur Drews, Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung 1907, S. 264 ff. Vergl. auch a. a. O. S. 283: „Der höchste Grad der Verinnerlichung führt auch noch über das Ichbewußtsein hinaus und besteht in der völligen Vernichtung des Ich zugunsten des Alleinen und dem Untergehen aller endlichen Bestimmtheit in dem Ozean des absoluten Wesens. Die höchste Glückseligkeit, das höchste Gut ist das höchste Gut oder Gott, und daher ist nicht Verinnerlichung, sondern Vernichtung oder Vergottung das Ziel, worauf das menschliche Streben gerichtet sein muß.“ ¹⁹ Schelling, Darstellung meines Systems der Philosophie 1801, Werke I, IV, 167 (Anmerkung).

und Vielheit ermöglicht ihm die Erkenntnisart der intellektuellen Anschauung. Die Idee ist nämlich alsdann Gegenstand der intellektuellen Anschauung: intellektuell, denn sie enthält das Allgemeine, Anschauung, denn sie enthält das Besondere. Für Schellings identitätsphilosophische Phase handelt es sich demgemäß darum, die Differenz als Prinzip der Reflexionsphilosophie dadurch zu überwinden, daß man das Ganze im Einzelnen, das Allgemeine im Besonderen, das Unendliche im Endlichen zur „lebendigen Einheit“ vereinigt sieht. „Die höchste Erkenntnisart also, d. h. diejenige, in welcher Einheit und Vielheit, Unendlichkeit und Endlichkeit, Subjekt und Objekt eins sind, muß ebensowohl Begriff wie Anschauung, d. h. intellektuelle Anschauung sein.“ Natürlich gibt es dann auch für diese höchste, alle Gegensätze unter sich befassende Erkenntnisart auch kein Erkennen des Göttlichen mehr, in dem es bloß das Objekt wäre. „Gott wird entweder überhaupt nicht erkannt, oder er ist das Subjekt zugleich und das Objekt des Erkennens.“²⁰ Man kann bei Schelling geradezu von einer Mystik der intellektuellen Anschauung sprechen.²¹ Der Theosoph, dessen Bewußtsein zum schauenden Erkennen übersinnlicher Welten erwacht, hat darin weder mit Plotin noch mit Schelling etwas gemeinsam. Wohl bedarf es für ihn einer Zurückziehung vom Gegenständlichen, vom außerhalb seiner liegenden Ob-

²⁰ Vergl. Johann Eduard Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl., 1896, II, S. 522: Die intellektuelle Anschauung besteht darin, „daß man sich mit dem Absoluten ganz als eins setzt, selbst zum Absoluten wird, und darum eine ganz unmittelbare Erkenntnis des Absoluten besitzt.“

²¹ Schelling, Werke I, IV, 362; I, VI, 558. — Vergl. hierzu die lichtvolle Untersuchung von Paul Tillich, Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung 1912, S. 73 ff. 77 ff. Dasselbst: „Die intellektuelle Anschauung ist ein Zustand des Schwebens zwischen bewußter (auf der Differenz von Subjekt und Objekt beruhender) und bewußtloser (auf totaler Indifferenz von Subjekt und Objekt beruhender) Tätigkeit, eine naturwissenschaftlich systematisierte, ästhetische Naturmystik, eine reproduktiv-künstlerische Fähigkeit, in jedem eigentümlichen Naturgegenstand eine eigentümliche Offenbarung des Ewigen anzuschauen.“ In der ästhetischen Naturmystik erschöpft sich jedoch nicht das Wesen der intellektuellen Anschauung. Sie ist in Schellings Identitätsphilosophie der Ausdruck dafür, daß der Standpunkt jedweder Differenz in den Ausgangspunkt der Identität als des absoluten Prius zurückgenommen werden muß.

jekt, soll das Denken als Denken, das Wollen als Wollen erlebt werden, um eine Erkräftung der übersinnlichen Wahrnehmungsfähigkeit herbeizuführen. Diese Zurückziehung vom Gegenständlichen ist aber nur eine methodische und vorläufige und betrifft zudem nur die sinnliche Anschauungswelt. Zum schauenden Bewußtsein erwacht nimmt er im Vollbesitz seines individuellen Ich die übersinnliche Welt als eine gegenständliche wahr. Nur handelt es sich eben um rein geistige Wahrnehmungen von rein geistigen, aber doch in sich unterschiedenen Vorgängen und Wesenheiten. Von Plotin und Schelling aus betrachtet bleibt der Theosoph trotz seines erwachten Bewußtseins und seiner leibfreien Erhebung in die übersinnliche Geisterwelt auf dem unterwertigen Standpunkt der Reflexionsphilosophie stehen, erhebt sich nicht über das Prinzip der Differenz, das Plotin wie Schelling als das eben durch intellektuelle Anschauung schlechtthin zu Überwindende galt. Der Geist der Theosophie ist dem Geist der Mystik und intellektuellen Anschauung entgegengesetzt. Und die Klarheit gewinnt durch den Gegensatz.²²

7. Die Spiegelbildnatur des Bewußtseins

Aber wozu bedarf es überhaupt erst methodischer Übungen, um das gewöhnliche Bewußtsein zum schauenden erwachen zu lassen? Warum ist das Bewußtsein nicht gleich und von vorneherein als schauendes gegeben? Das schauende Bewußtsein ist das Normalbewußtsein, d. h.

²² Friedrich Traub, Rudolf Steiner als Philosoph und Theosoph 1919 bemerkt S. 11: „Das intuitive Denken, auf das der Philosoph (R. Steiner) seine Weltanschauung aufbauen will, der intellektuellen Anschauung Schellings eng verwandt, kann in der Tat als eine Vorstufe zu den intellektuellen Erlebnissen des Theosophen betrachtet werden.“ Dieses Urteil beruht auf unzureichender Analyse. Traubs Ausführungen erweisen im einzelnen die Notwendigkeit, zur Beurteilung der Theosophie erst einmal die Fundamente einer sorgfältigen Quellenanalyse zu legen. An einer solchen lassen es die meisten fehlen, die über Steiner schreiben. Gerade die außerordentliche, an Raffinement grenzende Kompliziertheit seines Verfahrens, die heterogensten Gedanken zur Einstimmigkeit zu bringen dieser sein Universalzynkretismus bedarf der fortlaufenden Orientierung an den Quellen, ehe man zu einer zusammenfassenden Beurteilung fortschreiten kann.

dasjenige Bewußtsein, das dem Wesen der geistigen Welt angemessen ist. Wie kommt es zur Anomalie des gewöhnlichen Vorstellens, Fühlens und Wollens?

Erinnern wir uns der Mittelstellung, die die Dreiheit von Vorstellen, Fühlen und Wollen, welche das gewöhnliche Bewußtsein konstituiert, zwischen der leiblich-physischen und der geistig-wesenhaften Grundlage einnimmt. Diese eigentümliche Mittelstellung, die das Seelische des gewöhnlichen Bewußtseins zwischen der leiblichen Grundlage einerseits, der geistig-wesenhaften Grundlage andererseits einnimmt, wird charakterisiert durch das, was der Theosoph die „Spiegelbildnatur des gewöhnlichen Bewußtseins“ nennt. Das gewöhnliche Bewußtsein der Seele, ihr vom Leib abhängiges Erleben, wie es sich im Denken, Fühlen und Wollen offenbart, verhält sich zum „wirklichen Seelenleben“ wie das Spiegelbild zu dem vor dem Spiegel stehenden Beschauer. Der Leib wird mit dem Spiegel, das gewöhnliche Bewußtsein mit dem von der Form des Spiegels abhängigen Spiegelbild, „das Seelische selbst“ mit dem vom Spiegel unabhängigen Beschauer parallelisiert, so daß das, was die Seele im gewöhnlichen Bewußtsein erlebt, als ein „Spiegelbild des wahrhaft Seelischen“ bezeichnet werden kann. „Zunächst ist das seelische Erleben des Menschen, wie es sich im Denken, Fühlen und Wollen offenbart, an die leiblichen Werkzeuge gebunden. Und es gestaltet sich so, wie es durch diese Werkzeuge bedingt ist. Wer aber meint, er sehe das wirkliche Seelenleben, wenn er die Äußerungen der Seele durch den Leib beobachtet, der ist in demselben Fehler befangen, wie einer, der glaubt, seine Gestalt werde von dem Spiegel hervorgebracht, vor dem er steht, weil der Spiegel die notwendigen Bedingungen enthalte, durch die sein Bild erscheint. Dieses Bild ist sogar in gewissen Grenzen als Bild von der Form des Spiegels usw. abhängig; was es aber darstellt, das hat mit dem Spiegel nichts zu tun. Das menschliche Seelenleben muß, um innerhalb der Sinneswelt sein Wesen voll zu erfüllen, ein Bild seines Wesens haben. Dieses Bild muß es im Bewußtsein haben; sonst würde es zwar ein Dasein haben, aber von diesem Dasein keine Vorstellung, kein Wissen. Dieses Bild, das im gewöhnlichen Bewußtsein der Seele lebt, ist nun

völlig bedingt durch die leiblichen Werkzeuge. Ohne diese würde es nicht da sein, wie das Spiegelbild nicht ohne den Spiegel. Was aber durch dieses Bild erscheint, das Seelische selbst, ist seinem Wesen nach von den Leibeswerkzeugen nicht abhängiger als der vor dem Spiegel stehende Beschauer von dem Spiegel. Nicht die Seele ist von den Leibeswerkzeugen abhängig, sondern allein das gewöhnliche Bewußtsein der Seele. Die materialistische Ansicht von der menschlichen Seele verfällt einer Täuschung, die dadurch bewirkt wird, daß das gewöhnliche Bewußtsein, das nur durch die Leibeswerkzeuge da ist, mit der Seele selbst verwechselt wird. Das Wesen der Seele fließt so wenig in dieses gewöhnliche Bewußtsein hinein, wie mein Wesen in ein Spiegelbild hineinfließt. Dieses Wesen der Seele kann also auch nicht in dem gewöhnlichen Bewußtsein gefunden werden; es muß außerhalb dieses Bewußtseins erlebt werden. Und es kann erlebt werden, denn der Mensch kann noch ein anderes Bewußtsein in sich entwickeln als dasjenige, das durch die Leibeswerkzeuge bedingt ist.“²³

Ein Dreifaches wird hiermit zum Ausdruck gebracht: Die Unabhängigkeit der eigentlichen und wesenhaften Seele vom Leib und damit die Absage an das materialistische Vorurteil, daß die Seele mit dem Leibe vergeht. Zweitens, die Möglichkeit leibfreien, rein geistig-seelischen Erlebens, das weder durch den Leib noch durch das „gewöhnliche“ Bewußtsein vermittelt ist. Endlich, die Entstehung des gewöhnlichen, in Vorstellen, Fühlen und Wollen verlaufenden Seelenlebens durch das Zusammentreten des wesenhaft Seelischen und des Leibes. Freilich auch hier läßt die Geisteswissenschaft, „die in ihrer inneren Wesenheit nach dem Muster der Naturwissenschaft gebaut ist,“²⁴ den tiefer und gründlicher Fragenden im Stich. Wäre die Geisteswissenschaft nach dem Muster der Naturwissenschaft gebaut, so hätte sie zu erklären, wie aus den primären Faktoren des wesenhaft Seelischen und des Leibes das gewöhnliche Bewußtsein entsteht. Diese Entstehung — denn um die handelt es sich — wird aber nicht er-

²³ M, 227 f.; S, 137 f. 149. 154. 167; N Ph, II, 237 f. 251. — Der Satz von der Spiegelbildnatur des gewöhnlichen Bewußtseins gehört zum eisernen Bestand des theosophischen Inventars. ²⁴ N Ph, II, 242.

klärt, sondern vorausgesetzt und durch ein von der Optik hergenommene Bild erläutert. Erst die wirkliche Erklärung würde den bildhaften Vergleich rechtfertigen. Der Satz von der Spiegelbildnatur des gewöhnlichen Bewußtseins und dem Spiegelungsapparat des Leibes ist wie aus der Pistole geschossen. Eine fertige, dogmatisch vorausgesetzte Theorie wird durch ein Bild plausibel gemacht. Der wissenschaftliche Wert dieser Theorie ist gleich Null, da sie ein Bild statt einer Erklärung gibt. Das wird an einem Beispiel noch deutlicher. Die Farbe soll, bevor sie durch den Leib zu einer bewußten Farbenwahrnehmung gespiegelt wird, eine außerleibliche, geistig-seelische Existenz haben! „Ich lebe (geistig-seelisch) mit der Farbe außer meinem Leibe; durch die Tätigkeit des Leibes (des Auges, des Nervensystems) wird mir die Farbe zur bewußten Wahrnehmung gemacht. Nicht ein Hervorbringer der Wahrnehmungen des Seelischen überhaupt ist der Menschenleib, sondern ein Spiegelungsapparat dessen, was außerhalb des Leibes seelisch-geistig sich abspielt.“²⁵ Wie der Leib es fertig bringt, aus der rein geistig-seelischen Farbe eine sinnliche Farbenwahrnehmung zu machen, darnach wird überhaupt nicht gefragt. Darnach braucht man aber auch nicht zu fragen. Was erst begründet, erklärt, bewiesen werden müßte, nämlich, daß der Leib in seiner Wirkungsweise einem Spiegelungsapparat vergleichbar ist, wird als etwas Gegebenes, nicht weiter Herleitbares vorausgesetzt. Es ist für die anthroposophische Forschungsmethode ungemein charakteristisch, das Bild an die Stelle der Erklärung zu setzen.²⁶ Was aber wirklich wie eine Erklärung aussieht, ist nicht, wie man es nach dem Muster der Naturwissenschaft erwarten sollte, eine Erklärung aus der Ursache, sondern aus dem Zweck. Warum muß das menschliche Seelenleben ein Bild seines Wesens haben? „Um innerhalb der Sinneswelt sein Wesen voll zu erfüllen!“ Warum muß es dieses

²⁵ A Ph, II, 237 f. 251. ²⁶ Vollkommen zutreffend urteilt in einem anderen Zusammenhang Friedrich Gogarten, „Der anthroposophische Christus“, Die Christliche Welt 1919 Nr. 26, Sp. 416: „Innerlich begründet wird ja überhaupt kaum etwas in der Anthroposophie. Sondern es werden einige voraussetzende Behauptungen aufgestellt, nach deren Berechtigung niemand fragt, der ‚wirklich genau zusieht‘, und dann werden ‚logisch‘ und ‚wissenschaftlich‘ die Folgerungen gezogen. Darum der klapperdürre Rationalismus in der üppigen Phantastik.“

Bild im Bewußtsein haben? „Sonst würde es zwar ein Dasein haben; aber von diesem Dasein keine Vorstellung, kein Wissen!“ Nicht die leibliche Organisation also ist zur Erklärung des gewöhnlichen Bewußtseins ausreichend. Vielmehr ist es eine Zweckvorstellung, die die Abwandlung des menschlichen Seelenlebens begreiflich macht. Reale Vorgänge aber aus Zwecken erklären zu wollen, ist ein Verfahren, das mit der naturwissenschaftlichen Forschungsmethode in fundamentalem Widerspruch steht. — Das Bestreben, das gewöhnliche Bewußtsein als Ergebnis einer Affizierung des Wesenhaft-Seelischen durch die leibliche Organisation begreiflich zu machen, gelangt noch in einer anderen Vorstellungsreihe zum Ausdruck, die man die Ablähmungstheorie nennen könnte.

Werden nämlich die Vorstellungen, die ihrem wahren Wesen nach „innere Geisterlebnisse“ sind, von der Seele als dem Mittleren zwischen Geist und Leib auf eine äußere Sinneswirklichkeit bezogen, so werden sie „ertötet“ oder „herabgelähmt“ oder „herabgedämpft.“ Die „Herabblähmung“ geschieht durch die Nerventätigkeit. Unser sinnlich bezogenes Wachbewußtsein setzt sich aus derartig herabgedämpften Vorstellungen zusammen. Das Lebendige der Vorstellungen geht aber nicht verloren, sondern führt sein Dasein „in den nicht bewußten Sphären der Seele“, wo es von den Geistorganen wieder gefunden, erfaßt und auf die Geisteswelt im erwachten Bewußtsein bezogen werden kann. Die „Grenzvorstellungen“, auf die das anthroposophische Denken an der Erkenntnisgrenze stößt, sind Vorstellungen, die sich nicht „abblähmen“ lassen. Daher widerstreben sie einer Beziehung zur Sinneswirklichkeit. Und gerade dadurch werden sie, wie wir sahen, zu Ausgangspunkten der Geistwahrnehmung. Abgesehen von diesen Grenzvorstellungen entsteht das zwischen Geburt und Tod bestehende Bewußtsein dadurch, daß „das übersinnliche Bewußtseinsleben abgelähmt wird.“²⁷

Diese Ablähmungstheorie ist in nichts wissenschaftlicher als die Spiegelbildtheorie. Denn sie erklärt ebenfalls nichts, sondern wendet physiologische Vorgänge wie die Lähmungserscheinungen auf geistige Vorgänge übersinnlicher Art in bildhaftem Vergleiche an. Es muß auch

²⁷ S, 35 f. 44.

auffallen, daß so verschiedenartige Vorgänge wie der optische und physiologische auf ein und dasselbe Verhältnis der Seele zum Leibe übertragen werden. Oder lähmt der Spiegel den Beschauer zum Spiegelbild herab? Ist das Spiegelbild im Verhältnis zum Beschauer etwas Herabgedämpftes oder Ertötetes?

Man hat den Eindruck, daß der übersinnlichen Welt zuliebe jene Theorien erfunden sind. Wie kommt es, so muß der Theosoph fragen, daß das gewöhnliche, auf die Sinne bezogene Bewußtsein und nicht das erwachte Bewußtsein des übersinnlichen Schauens das normale Bewußtsein zu sein scheint? Darauf antwortet der Mythos vom Spiegelbild und der Herablähmung. Der Leib „verdunkelt“ jenes andere Bewußtsein. „Mit der Einverleibung in den physischen Körper wirkt dieser so stark auf die Seele, daß sie das charakterisierte andere Bewußtsein nicht zur Entfaltung bringen kann.“²⁸

So feiert die uralte religiöse Vorstellung vom Leibe als dem Kerker der Seele, aus dem sie sich durch das Aufstreben zu den Gefilden hoher geistiger Ahnen befreien muß, ihre Auferstehung in einer von naturwissenschaftlichen Vorstellungen gesättigten Zeit, deren humaner Einfluß sich auch darin bemerkbar macht, daß der Theosoph dem Leibe eine etwas freundlichere Anerkennung zuteil werden läßt, als es seine geistigen Vorfahren für statthaft hielten.

8. Die Geschichte der Philosophie

Die Erkenntnistheorie Steiners geht trotz ihrer sinnvollen Auseinandersetzung mit Kant über den Wert unbewiesener und unbeweisbarer Behauptungen nicht hinaus. Es ist aber zur Abrundung des Bildes, das wir von ihr gewonnen, unerläßlich, sein Verständnis der Geschichte der Philosophie mit heranzuziehen. Auf dem induktiven Wege philosophiegeschichtlichen Verständnisses will er die anthroposophische Geisteswissenschaft als Postulat des bisherigen Denkprozesses rechtfertigen.²⁹ Die Entwicklungsgeschichte des philosophischen Denkens setzt im griechischen Altertum ein mit der Herauslösung der ihrer selbst bewußt

²⁸ R Ph, II, 248. ²⁹ R Ph, II, 4ff. 245 f.

werdenden Seele aus den sie bis dahin umgebenden Naturzusammenhängen. „Es ist die Epoche des erwachenden Gedankenlebens.“ Der Fortschritt der Entwicklung ist dadurch gekennzeichnet, daß die erkennende Menschenseele immer mehr in dem Selbsterleben ihres Eigenwesens erstarkt, bis das Universum in zwei Gegensätze zerspalten scheint: Ich und Welt. „Diese Scheidewand zwischen uns und der Welt errichten wir, sobald das Bewußtsein in uns aufleuchtet. Aber niemals verlieren wir das Gefühl, daß wir doch zur Welt gehören, daß ein Band besteht, das uns mit ihr verbindet, daß wir nicht ein Wesen außerhalb, sondern innerhalb des Universums sind. Dieses Gefühl erzeugt das Streben, den Gegensatz zu überbrücken. Und in der Überbrückung dieses Gegensatzes besteht im letzten Grunde das ganze geistige Streben der Menschheit. Die Geschichte des geistigen Lebens ist ein fortwährendes Suchen der Einheit zwischen uns und der Welt.“ Der geistige Impuls, der jeweilig den Oberflächenerscheinungen der großen Epochen der Geschichte der Philosophie — Steiner unterscheidet vier solcher Epochen — zugrunde liegt, ist der, mit zunehmender Erstarkung des Gedankens ein philosophisches Weltbild zu erzeugen, das der Innenwelt und der Natur in gleicher Weise gerecht wird. Im philosophischen Leben der Gegenwart ist dieser Impuls am stärksten fühlbar. Denn noch nie erhob sich die Natur zu einer so selbständigen Großmacht gegenüber dem Geist, als es im 19. Jahrhundert vor aller Augen offen zutage liegt. Und das soll ein verständnisvolles Eindringen in den Entwicklungsgang des philosophischen Denkens letztlich zeigen: „wie die bisherige philosophische Entwicklung die Seele auf Ausblicke in ein werdendes menschliches Erkenntnisleben hinweist, durch welches die Seele ein Weltbild aus ihrem Selbstbewußtsein entfalten kann, in dem ihre eigene wahre Wesenheit zugleich mit dem Bilde der Natur, das die neue Entwicklung gebracht hat, vorgestellt werden kann.“³⁰

Es handelt sich also im Grunde genommen um eine doppelte Entwicklung, um eine immer mehr zunehmende Selbständigkeitswerdung des Geistes und eine solche des Naturgedankens. Ihre Kulminationspunkte erreicht diese doppelseitige Bewegung in Hegel und Haecel. Hegel

³⁰ R Ph, I, 15 ff.; Ph Fr, 27.

versteht die Natur vom Geist aus und Haeckel versteht den Geist von der Natur aus. Beide sind der Ausdruck der größten und gefährlichsten Krise, die das menschliche Erkenntnisstreben bisher gefunden und noch nicht überwunden hat. „Wenn man Haeckel mit Hegel vergleicht, so ergibt sich in scharfen Zügen der Unterschied der Weltanschauungsinteressen in den beiden Hälften des 19. Jahrhunderts. Hegel lebt ganz in der Idee und nimmt aus der naturwissenschaftlichen Tatsachenwelt nur soviel auf, als er zur Illustration seines idealen Weltbildes braucht. Haeckel wurzelt mit allen Fasern seines Seins in der Tatsachenwelt und zieht aus dieser nur die Summe von Ideen, zu denen diese notwendig drängt. Hegel ist immer bestrebt, zu zeigen, wie alle Wesen darauf hinarbeiten, zuletzt im menschlichen Geiste den Gipfel ihres Werdens zu erreichen; Haeckel ist stets bemüht, zu erweisen, wie die kompliziertesten menschlichen Verrichtungen zurückweisen auf die einfachsten Ursprünge des Daseins. Hegel erklärt die Natur aus dem Geist; Haeckel leitet den Geist aus der Natur ab. Es darf deshalb von einer Umkehrung der Denkrichtung im Laufe des Jahrhunderts gesprochen werden. Innerhalb des deutschen Geistesleben haben Strauß, Feuerbach u. a. diese Umkehrung eingeleitet; in dem Materialismus hat die neue Richtung einen vorläufigen, extremen, in der Gedankenwelt Haeckels einen streng methodisch-wissenschaftlichen Ausdruck gefunden. Denn das ist das Bedeutsame bei Haeckel, daß seine ganze Forschertätigkeit von einem philosophischen Geiste durchdrungen ist.“ Demgemäß bezeichnet Steiner als das hervorragendste Kennzeichen der neueren Weltanschauungsentwicklung den „Druck“, welchen die naturwissenschaftliche Denkungsart seit ihrem Emporblühen auf die Geister ausgeübt hat.³¹

Aus diesem Druck zu erlösen, den Gegensatz von Hegel und Haeckel durch eine höhere Synthese zu überwinden, die Natur mit dem Geist und den Geist mit der Natur wahrhaft und endgültig zu versöhnen, das ist die philosophiegeschichtliche Stellung, die Steiner der Anthroposophie zuweist. Die Lösung des aufgegebenen Problems erfordert ein näheres Eingehen auf die Bedeutung Hegels, in den Steiner,

³¹ N. Ph, II, 4ff. 73f. 80ff. 193f.

wie auch in Fichte und Schelling, mit liebevollem Verständnis einzudringen sucht. Es kann kein Zweifel sein, daß Hegel für Steiner eine der anziehendsten und bedeutendsten Denkerpersönlichkeiten ist, die je gelebt haben. Sein sonst so nüchterner, unschöner Stil erhebt sich zu enthusiastischem Schwung, wenn er auf Hegel zu sprechen kommt.³² Eine Darstellung der Hegelschen Philosophie ist zum Verständnis der modernen Theosophie nicht erforderlich. Es kann uns genügen, das an Hegel für Steiner Bedeutsame hervorzuheben.

Hegel ist für Steiner derjenige, der es von allen Denkern am meisten verstanden hat, den Gedanken zum höchsten Rang alles Seelischen zu erheben. „Die lichte Kraft des Gedankens“ hat Hegel aus dem persönlichen Seelendunkel heraufgehoben, hat ihn sich in die strahlende Klarheit der Ideenwelt hinaufringen lassen. Die ganze Wirklichkeit mit dem Licht des Gedankens durchdringend ist Hegel der bewunderungswürdige Schöpfer eines „Gedankenkosmos“, demgegenüber alles Individuelle am Menschen zurücktritt. „Hegel war Enthusiast gegenüber dem Erleben, das der Mensch haben kann, wenn er sich ganz der Urkraft des Gedankens hingibt ... Dieses innerlich Kraftvolle des Gedankenlebens, das in sich sich selbst überwinden will, um in ein Reich sich zu erheben, in dem es nicht mehr selbst, sondern der unendliche Gedanke, die ewige Idee in ihm lebt, ist das Wesentliche in Hegels Suchen.“ Für den, der fühlt wie Hegel, steht fest, daß die Welt, in welche sich der Mensch gestellt sieht, ganz Geist ist, daß auch alles materielle Dasein nur Offenbarung des Geistes ist, und daß, wer sich zu dem wahren Gedanken erhebt, sich in das Schöpferische

³² Die Theosophie als Wissenschaft ablehnen, heißt ja nicht, Steiner jedwede geistige Befähigung absprechen. Vielmehr kann es nur wundernehmen, daß ein Mann von so umfassendem Erkenntnistreben wie Steiner ein so konfuse Gebilde wie die Theosophie als Ergebnis wissenschaftlicher Forschung hinstellt. Er ist ein psychologisch interessantes Phänomen, als ernste Gedankenarbeit und aufrichtigstes Wahrheitsstreben (diesem Eindruck kann sich niemand entziehen, der seine Schriften liest) mit oberflächlichster Kritiklosigkeit (wie das Beispiel Haackels zeigt) verbunden ist. — Zu optimistisch urteilt F. Niebergall: „Ohne Zweifel gehört er (Steiner) zu den interessantesten geistigen Führern der Gegenwart, sein Wissen und Können ist ungeheuer, und sein Wille ist sicher gut.“ Idealismus, Theosophie und Christentum 1919, S. 20.

des Daseins entrückt fühlt. Es ist sehr fraglich, ob man sagen darf, daß Steiner von Hegel in tiefgehender Weise beeinflusst ist. Jedenfalls muß sich Steiner in Wahlverwandtschaft mit Hegel verbunden fühlen, wenn es sich um die Hochschätzung des Denkens handelt. Es ist geradezu auffallend, wie häufig und eindringlich Steiner den Lobpreis des Gedankens anstimmt. Und ganz im Sinne Hegels ist es gedacht, wenn Steiner sagt: „Unser Denken ist nicht individuell wie unser Empfinden und Fühlen. Es ist universell. Es enthält ein individuelles Gepräge in jedem einzelnen Menschen nur dadurch, daß es auf sein individuelles Fühlen und Empfinden bezogen ist... In dem Denken haben wir das Element gegeben, das unsere besondere Individualität mit dem Kosmos zu einem Ganzen zusammenschließt. Indem wir empfinden und fühlen (auch wahrnehmen), sind wir einzelne, indem wir denken, sind wir das all-eine Wesen, das alles durchdringt.“ Was an Hegel groß und unvergänglich ist, ist „das Vertrauen in die tragende Macht des Denkens“. Hegel verstehen, heißt aber für den Anthroposophen zugleich Hegel überwinden. Hegel hat zwar mit ungeheurer Energie die überindividuelle Vollmacht des Denkens herausgearbeitet, — Steiner sagt stets „übersinnlich“ statt überindividuell —, aber darin hat er sich auch als in seiner Begrenzung erschöpft, „so daß er die übersinnliche Natur des Denkens nicht selbst hatte in übersinnliche Gebiete hinaufführen können“. Hegel bleibt letzten Endes im Bereich des gewöhnlichen, leibbezogenen Bewußtseins. Er kommt bis zum Gedanken, setzt aber den Weg nicht fort, der ihn bis zu dem Gedanken geführt hat. „Und über Hegels Weltanschauung scheint es wie ein Verhängnis zu schweben, daß sie mit dem Bekenntnis zu der übersinnlichen Natur der Gedankenwelt sich den Zugang in eine wirkliche Welt übersinnlicher Tatsachen und Wesenheiten vermauert hat.“ Hegel — das spürt Steiner sehr scharf heraus — ist immanent er Denker, der keinerlei Supra anerkennt. Dieses Prinzip der Immanenz gilt es zu durchstoßen. „Es könnte doch sein, daß im Denken noch mehr liege als bloßes Denken.“ Der Gedanke muß als Erkenntniskeim unter gewissen Bedingungen einer lebendigen Entwicklung zugeführt werden. Er wird dann etwas völlig Neues gegenüber dem Weltbild hervorbringen, aus dem er sich entwickelt hat. Der Gedanke wird alsdann

nicht mehr als bloßer Gedanke verharren. Er wird in der Seele über sich hinaus in eine neue, geistige Welt hineinwachsen. „Steigerung im Erkenntnisleben“ ist ja das Credo der anthroposophischen Erkenntnistheorie. Durch Steigerung im Erkenntnisleben, durch die Entwicklung des Bewußtseins zu höheren Formen und Lagen, durch das Erwachen des Gedankens zu noch höherem Leben in einer leibfreien, wahrhaft übersinnlichen und selbständigen Geistwelt soll Hegel ebensowohl weitergebildet als die Kant'schen Erkenntnisstrahlen durchbrochen werden. Das Bedeutsame am philosophischen Idealismus ist für Steiner, daß er — in erster Linie durch Hegel — „das Bekenntnis zu der übersinnlichen Wesenheit des Denkens“ abgelegt hat. Seine Grenze und sein Mangel ist, daß er nicht dazu kommt, „durch die Ideenwelt eine geistige Welt zu suchen; er sieht in der Ideenwelt selbst die geistige Welt“. Der Theosoph aber will die Ideenwelt als eine Vorstufe unter sich lassen und mit leibfreiem Bewußtsein in übersinnliche Geisterreiche eindringen. Nicht Vermutungen will er dabei aussprechen, nicht in Phantasien will er sich ergehen. Absolut zuverlässige wissenschaftliche Erkenntnis dieser übersinnlichen Welten will er sich erringen. Ihm soll das Licht des Gedankens leuchten in Reiche „von mathematischer Klarheit und Geschlossenheit“. ³³

Es ist genau die gleiche Kritik, die Steiner neueren Philosophen wie Wilhelm Dilthey (geb. 1833), Rudolf Eucken (geb. 1846), Wilhelm Windelband (geb. 1848) und Heinrich Rickert (geb. 1863) zuteil werden läßt. Sie gelangen gegenüber der naturwissenschaftlichen Denkweise zur Anerkennung einer selbständigen geistigen Welt. Das Geistesleben lebt sich dar in den Kulturschöpfungen der Völker und Zeiten. Die geistige Welt ist „die Summe der Kultursergebnisse der Menschheit“. Oder sie sind, wie Windelband und Rickert, der Ansicht, daß mit den Werten, welche im Menschenleben bestimmend sind, ein Element in die Weltbetrachtung eintritt, an dem die naturwissenschaftliche Vorstellungsart abprallt und das die sicherste Gewähr für die Selbständigkeit einer geistigen Welt bietet. „Als ein Strom von Werten fließt die geistige Welt durch das Leben der Men-

³³ Ph Fr, 31 f. 92 f. 144 f.; M, 23—77. 255 ff. 269; R Ph, II, 7 ff. 73 ff. 80 ff. 124 f. 241.

schen im Laufe der Geschichte. Indem die Menschenseele sich in einer Welt stehend empfindet, die von Werten bestimmt ist, erlebt sie sich in einem geistigen Elemente.“ Doch mögen jene Denker die Selbständigkeit und Wirklichkeit der Geisteswelt noch so intensiv betonen, was die Seele an und mit dieser Geisteswelt erlebt, ist an ihre leibliche Daseinsform gebunden, und es bleibt ganz in der Schwebe, „was sie in der Geisteswelt als selbständige geistige Wesenheit ist“. ³⁴

Steiner faßt den Ertrag des philosophischen Denkens, das sich die Begründung einer selbständigen Geisteswelt gegenüber der Natur und die Vertiefung des geistigen Lebens zur Aufgabe macht, das aber zugleich die Notwendigkeit einer weiteren Fortbildung im Sinne der Anthroposophie aus sich her austreibt, mit den prägnanten Sätzen zusammen: „Es ist das Charakteristische dieser Vorstellungsarten, daß sie zwar zur Anerkennung einer geistigen Welt und auch der geistigen Natur der Menschenseele kommen, daß sich aber aus dieser Anerkennung keine Erkenntnis darüber ergibt, welche Stellung in der Weltenwirklichkeit die Seele — das selbstbewußte Ich — hat, abgesehen davon, daß sie durch das Leibesleben sich ein Bewußtsein von der Geisteswelt erwirbt. Auf die geschichtliche Stellung dieser Vorstellungsarten in der Philosophieentwicklung wird Licht geworfen, wenn man erkennt, daß sie Fragen erzeugen, die sie mit ihren eigenen Mitteln nicht beantworten können. Energisch behaupten sie, daß die Seele in sich selber sich einer von ihr unabhängigen Geisteswelt bewußt werde. Aber, wie ist dieses Bewußtsein errungen? Doch nur mit den Erkenntnismitteln, welche die Seele innerhalb ihres leiblichen Daseins und durch dasselbe hat. Innerhalb dieses Daseins entsteht Gewißheit darüber, daß eine geistige Welt besteht. Aber die Seele findet keinen Weg, um ihr eigenes, in sich geschlossenes Wesen außerhalb des Leibesdaseins im Geiste zu erleben. Was der Geist in ihr auslebt, anregt, schafft, das nimmt sie wahr, soweit ihr das leibliche Dasein die Möglichkeit dazu gibt. Was sie als Geist in der Geisteswelt ist, ja ob sie darinnen eine besondere Wesenheit ist, das ist eine Frage, die man nicht beantworten kann durch die bloße Anerkennung der Tatsache, daß die Seele im Leibe sich Eins wissen kann mit

³⁴ R Ph, II, 211 ff. 215 ff. 241.

einer lebendigen, schaffenden Geisteswelt. Für eine solche Antwort wäre notwendig, daß die selbstbewußte Menschenseele, indem sie zu einer Erkenntnis der geistigen Welt vordringt, sich nun auch bewußt werden könnte, wie sie in der Geisteswelt selbst lebt, unabhängig vom Leibesdasein. Die Geisteswelt müßte dem Seelenwesen nicht bloß die Möglichkeit geben, daß es sie anerkennen kann, sondern sie müßte ihm etwas von ihrer eigenen Art mitteilen. Sie müßte ihm zeigen, wie sie anders ist als die Sinnenwelt und wie sie das Seelenwesen Anteil nehmen läßt an dieser ihrer anderen Daseinsart.“³⁵

Mit diesem Überblick über Leistungen und Schranken des bisherigen philosophischen Denkens ist nun noch einmal klar geworden, worin der erkenntnistheoretische Wille des Theosophen besteht.

Wir gingen im ersten Kapitel von Lebens-, Schicksals- und Seelenrätseln aus. Wodurch erklären sich die Leiden und Übel im Menschenleben? Worin besteht der weisheitsvolle Sinn des scheinbar noch so sinnwidrigen Menschenschicksals? Welches ist die Aufgabe, die der Mensch im Leben zu erfüllen hat? Was ist das Wesenhafte der Seele? Ist sie unzerreißbar mit dem Leibe verflochten, so daß sie mit dessen Zerfall ebenfalls vergeht? Oder gehört sie noch einer anderen, unkörperlichen Welt an, in der sie das Vorrecht der individuellen Unsterblichkeit genießt? Ist sie unentrinnbar und einmalig eingespannt zwischen die Grenzen von Geburt und Tod? Oder hat sie Dasein und Schicksal schon vor der Geburt und auch nach dem Tode? Wie ist die übersinnliche Welt, wenn eine solche existiert, beschaffen? Und gibt es einen Weg, auf dem die Seele von den gewöhnlichen Bewußtseinskräften her in sie eindringen kann? Oder stößt sie bei diesem Versuch auf undurchdringliche Erkenntnisgrenzen? Welche Erkenntnisleistungen kann das gewöhnliche Bewußtsein vollbringen? Und ist es möglich, höhere Bewußtseinsformen zu entwickeln, die auch in höhere Welten als die uns umgebende Sinnenwelt einzudringen vermögen? Faßt man den Geist nur so, wie er sich in Verbindung mit dem Leibe offenbart, als Inbegriff aller Ideen oder Kulturschöpfungen, als Inbegriff aller Normen oder Werte, als Inbegriff alles dessen, was logisch gilt oder ethisch verpflichtet, — so ist das philosophische Denken

³⁵ R Ph, II, 213f.

von sich aus unfähig, die aufgeworfenen Fragen einer befriedigenden Lösung entgegenzuführen.

Nur, wenn der Geist des Menschen als seiende Wesenheit verstanden, seine ursprüngliche Gliedschaft in einer übersinnlich-geistigen Daseinswelt von substanzieller Dignität erwiesen und seine zu ganz bestimmten Zwecken erfolgende Verbindung mit der sinnlichen Körperwelt gerechtfertigt werden, auch die Werte nicht bloß als das, was gilt oder gelten soll, sondern als Daseinsformen in übersinnlichen Welten geistigen Seins erkannt werden können, — nur dann besteht Aussicht, jene bedrückenden Rätsel wirklich zu lösen. Die hierzu nötige erkenntnistheoretische Grundlegung leistet die Anthroposophie. Weit entfernt davon, sich in „nebelhafte Mystik“ zu verlieren, will sie eine wirkliche „Wissenschaft des Geistes“ sein und den Zugang zu einer Welt seelischen Erlebens eröffnen, „welches in sich kristallklar wie das mathematische Ideengebäude“ ist.³⁶ Nirgends will sie dabei in Widerspruch mit der neueren naturwissenschaftlichen Vorstellungsart geraten.³⁷ Denn es gilt ja, die bisher unerreichte, aber dringend gebotene Versöhnung der Natur mit dem Geiste, Haeckels mit Hegel, in einem einheitlichen und umfassenden Weltbild durchzuführen. Von den übersinnlichen Geisteswelten her, in die der Seelenwanderer kraft seiner höher entwickelten Erkenntnisformen eindringt, wird die Natur ihre letzte Rechtfertigung und Begründung, ihre Weihe und ihr Siegel, ihren Wert und ihren Zweck empfangen. Damit schließt sich der Kreis der Betrachtung. Die erkenntnistheoretische Grundlegung der Theosophie ist das Postulat der bisherigen Geschichte der Philosophie.³⁸ Es bestätigt sich uns aufs neue, daß in der erkenntnistheoretischen und

³⁶ R Ph, II, 5, 239. ³⁷ R Ph, II, 249. ³⁸ In seiner Rektoratsrede über „Die Wiedergeburt der Philosophie“ (1907) äußerte der Berliner Philosoph Stumpf: „Die höchste Palme menschlicher Geistesarbeit harret noch des Siegers: eine die Natur- und Geistesarbeit gleichmäßig durchdringende Ideenwelt zu schaffen, die mit sachlicher Überzeugungskraft die weitesten Kreise der Forscher bezwänge und durch sie die gebildete Menschheit überhaupt mit neuem Lebensblut erfüllte. Dies könnte nur einem königlichen Genius gelingen.“ Ein Anhänger Steiners, J. G. W. Schröder, ruft aus: „Ja, er ist da, auf den ihr wartet, in Dr. Rudolf Steiner haben wir den Führer, der mit allem Rüstzeug modernster Forschung eine Natur- und Geisteswissenschaften gleichmäßig durchdringende

philosophiegeschichtlichen Begründung der Theosophie neben mancherlei Spitzfindigkeiten viel Scharfsinn aufgewandt und eine in ihrer Art eindrucksvolle Geschlossenheit erreicht wird.

Man könnte dem Theosophen vorhalten, er falle mit dem allen in das mythologische Stadium der menschlichen Geistesentwicklung zurück, wenn er die Lebens- und Seelenrätsel erkenntnistmäßig zu lösen vermeine. Denn gerade im mythologischen Denken liege das noch ungeschieden ineinander, was sich im späteren Lauf der Entwicklung als selbständige Wissenschaft und selbständige Religion besondert. Es mache nicht nur die Schwäche, sondern gerade die sich ihrer Grenzen klar bewußte Stärke des wissenschaftlichen, d. h. des begrifflich-allgemeingültigen Erkennens aus, daß es sich für jene Lebens- und Seelenrätsel als nicht kompetenter Beurteiler erachte, während es der Religion vorbehalten sei, auf die Frage nach dem Sinn und Wert des Lebens zu antworten. Die Theosophie verwische die wohlgezogenen Grenzen zwischen wissenschaftlichem Erkennen und religiös-ethischem Fühlen und Werten. Was sie bezwecke und auch erreiche, sei ein Ineinanderfließen von Religion und Wissenschaft. Dabei büße die Wissenschaft die Festigkeit ihrer Methoden und Begriffe und die Religion ihren Erlebnischarakter ein.

Der Theosoph aber wird vielleicht erwidern, daß diese Argumentation vom Standpunkt des gewöhnlichen Bewußtseins verständlich und berechtigt sei. Solange man keine anderen Erkenntnismittel besitze, als die des bisherigen wissenschaftlichen Erkennens, sei eine solche Grenzregulierung von Wissenschaft und Religion unvermeidbar. Aber eben nur, solange man keine anderen Erkenntnismittel besitzt. Gelänge es, neue Erkenntnis- und Bewußtseinsformen auszubilden, die in höhere, dem gewöhnlichen Bewußtsein verschlossene Welten einzudringen vermögen, so sei auch für die erkenntnistmäßige Lösung der Lebens- und Seelenrätsel eine neue Basis geschaffen. Und das könne nur zur Förderung der sonst in der Luft schwebenden Religion gedeihen. Es gelte, der Religion in einem neuen Weltbild eine neue geistige Heimat zu

Ideenwelt geschaffen hat und sie vor uns hinstellt in seiner Anthroposophie." Traub a. a. O. S. 1. — Man sieht, die Ansprüche der modernen Theosophen sind nicht geringer Art,

schaffen, in der sie alle ihre Lebensmöglichkeiten zur vollen Entfaltung bringen kann. Die Theosophie sei also kein Rückfall in die mythologische Denkweise, sondern eine verheißungsvolle Überwindung des bisherigen Dualismus von Wissenschaft und Religion.

Der Theosoph wäre mit dieser Entgegnung im Recht, wenn er das gestellte Problem so zu lösen vermöchte, daß weder die Religion die Wissenschaft noch umgekehrt die Wissenschaft die Religion vergewaltigte, sondern beide in ihren vitalen Interessen unangetastet blieben. Es ist jedenfalls unfruchtbar, ihn lediglich von gewissen, auf einem allgemeinen Übereinkommen beruhenden Festsetzungen aus widerlegen zu wollen. Man redet da nur aneinander vorbei, wenn man den Theosophen auf eine Voraussetzung festlegt, die er eben nicht macht, ja geradezu bestreitet. Nur eine solche Kritik ist förderlich, die, wie wir bisher versuchten, die Ansprüche und die Ergebnisse der anthroposophischen Forschung in sich prüft und auf ihre Stichhaltigkeit gemäß ihren eigenen Voraussetzungen untersucht. Wenn irgendwo, gilt hier: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!

9. Gedanke und Erlebnis

„Der Gedanke hat sich als Erzieher der Seele erwiesen.“³⁹ Das gilt nicht bloß von der Geschichte der Philosophie. Das Denken und der Gedanke sind die Keime, aus denen die anthroposophische Erkenntnis der höheren Welten herauswächst. Der Theosoph fühlt und empfindet, will und erlebt nicht bloß die übersinnliche Welt, er erkennt sie. Er setzt sich damit einem neuen Mißverständnis aus, das wir am besten gleich an dieser Stelle erledigen. Man wird ihn einen „Rationalisten“ schelten oder ihn des „Intellektualismus“ bezichtigen, um damit seine Unterwertigkeit zu erweisen. Das wäre ein nicht ganz einwandfreies Verfahren. Der Ausdruck Intellektualismus ist ein gefährliches Schlagwort, das oft nur dazu dient, sich die mühevolle Arbeit des eigenen Denkens zu ersparen und sich dem viel billiger zu

³⁹ R Ph, II, 250.

habenden Gefühlserlebnis anzuvertrauen. Wie steht der Theosoph zu Gefühl und Wille? Verbindet sich bei ihm der Gedanke mit der Wärme des Erlebnisses? Wenn ja, dann ist er kein Intellektualist in dem herkömmlichen Sinn dieses anrühigen Wortes.

Es ist zutreffend, daß der Gedanke im System der Theosophie an hervorragender Stelle steht. Der Mensch ist ein „Gedankenwesen“. Der Erkenntnispfad in die übersinnlichen Welten geht vom „Denken“ aus. Der Gedanke ist nicht etwas Wesenloses oder Abstraktes, sondern eine „lebendige Kraft“, ein entwicklungsfähiger Keim, der die Erkenntnisfrucht aus sich erzeugt. Ja, das Denken ist geradezu „die höchste der Fähigkeiten, die der Mensch in der Sinnenwelt besitzt“. Der taugt nicht zum Seher übersinnlicher Geisterreiche, der die ernste, entsagungsvolle Gedankenarbeit mißachtet. Das echte Denken gewährt der Seele die innere Pflege, Gesundheit, Festigkeit und Sicherheit, deren der „Seher“ bedarf, will er nicht wesenlosen Träumereien zum Opfer fallen. Anthroposophisches Denken ist nicht „abstraktes Denken“ oder „müßiges Spekulieren“, es ist das „lebensvolle Denken“, das Steiner folgendermaßen beschreibt: „Manche Menschen sind geneigt, das Denken zu unterschätzen und das ‚innige Gefühlsleben‘, die ‚Empfindung‘, höher zu stellen. Ja, man sagt wohl: nicht durch das nüchterene Denken, sondern durch die Wärme des Gefühls, durch die unmittelbare Kraft der Empfindungen erhebe man sich zu den höheren Erkenntnissen. Menschen, die so sprechen, fürchten, durch klares Denken die Gefühle abzustumpfen. Beim alltäglichen Denken, das sich nur auf die Dinge der Nützlichkeit bezieht, ist das sicher der Fall. Aber bei den Gedanken, die in höhere Regionen des Daseins führen, tritt das Umgekehrte ein. Es gibt kein Gefühl und keinen Enthusiasmus, die sich mit den Empfindungen an Wärme, Schönheit und Gehobenheit vergleichen lassen, welche angefacht werden durch die reinen kristallklaren Gedanken, die sich auf höhere Welten beziehen. Die höchsten Gefühle sind eben nicht diejenigen, die ‚von selbst‘ sich einstellen, sondern diejenigen, welche in energischer Gedankenarbeit errungen werden.“ Mit dieser Auffassung vom „wesenhaften Denken“ will Steiner Gefühl und Willen nicht unterdrücken, er will sie gerade in den Tiefen ihrer Wirklichkeit erfassen, er will gerade dadurch dem

gefühlsmäßigen und willensartigen Erleben gerecht werden. Gefühl und Wille sollen durch das Denken wahrhaft geadelt werden.⁴⁰ Der Theosoph ist also kein platter Rationalist, insofern er dem Gedanken solch maßgebenden Einfluß auf sein Weltbild zugesteht. Sein Gefühl könnte wärmer und sein Wille kraftvoller sein als bei manchem Anwalt des „Erlebens“, der sich vom Denken verächtlich abwendet. Das erhellt schon daraus, daß der Theosoph, um auf dem Erkenntnis-pfad fortzuschreiten, einer geistigen Disziplin bedarf, die nicht nur einen starken Willen voraussetzt, sondern auch zu wachsender Verstärkung des Willens führt. Und dann scheint es auch so, als ob dem Denken nur vorläufig diese überragende Macht zukommt und letzten Endes dem Willen die Zukunft gehört. Erinnern wir uns, daß das Atma oder der Geistmensch das höchste geistige Prinzip im Menschen ist. Von ihm heißt es: „Jenes höchste Prinzip, das im Menschen das Atma ist, das er am Ende seiner irdischen oder sagen wir seiner jetzigen planetarischen Laufbahn ausbilden wird, können wir dadurch charakterisieren im Sinne der Geistes- oder Geheimwissenschaft, daß wir seine Urwesenheit mit etwas vergleichen, das dem heutigen Menschen nur andeutungsweise bekannt ist: nämlich mit dem, was der Mensch als Wille in sich hat. Willensartiger Natur, eine Art Wollen ist der Grundcharakter dieses höchsten göttlichen Prinzips im Menschen. Was beim Menschen heute am schwächsten ausgebildet ist in seiner inneren Wesenheit, der Wille, das wird in der Zukunft, wenn der Mensch immer höher und höher steigen wird, sein vorzüglichstes Prinzip sein. Heute ist der Mensch im wesentlichen ein erkennendes Wesen, und sein Wille ist eigentlich noch nach den mannigfaltigsten Seiten hin eingeschränkt. Der Mensch kann die Welt um sich herum, bis zu einem gewissen Grade, in ihrer Universalität begreifen. Denken Sie aber, wie wenig er von dem, was er begreifen kann, auch zu wollen vermag, wie wenig er Macht über das hat, was er erkennen kann. Was er aber heute noch nicht hat, das wird ihm die Zukunft bringen; sein Wille wird immer mächtiger und mächtiger werden, bis er sein großes Ziel erreicht haben wird, welches man in der Geisteswissenschaft das große Opfer nennt. Dieses besteht in jener Macht

⁴⁰ E Th, 20f. 164f. 166; Ph Fr, 147f.; G U, 13.

des Willens, der da will, imstande ist, sich ganz hinzugeben, nicht nur das Wenige hinzugeben, was der Mensch mit seinen schwachen Gefühls- und Willensmächten hinzugeben vermag, sondern das ganze Sein hinzugeben, als eine bis ins Stoffliche hineingehende Wesenheit sich ausfließen zu lassen vermag.“⁴¹

Legt man Wert auf derartige Kategorien, so könnte man den Theosophen auf Grund der geäußerten Anschauungen eher noch einen Voluntaristen als einen Intellektualisten nennen.

Die Apotheose des Gedankens ist ja für den, der Steiners Verhältnis zu Hegel beachtet, wohlbegreiflich. Man könnte sich ihrer auch freuen. Sie muß auf den, der alles Dumpfe, Dunkle und Gebundene des Seelenlebens zur Freiheit sieghafter Gedankenklarheit hinaufläutern möchte, ungemein sympathisch wirken. Aber man wird bei Steiner den unangenehmen Beigeschmack nicht los, daß seine Verherrlichung des Denkens nur Verheißung und Vorspiel bleibt, dem keine Erfüllung folgt. Dadurch werden die Sympathien, die er im Leser gerade an diesem Punkte seiner Lehre hervorruft, stark gedämpft. Schon unsere bisherige Kritik hat an verschiedenen Einsatzpunkten zu zeigen versucht, wie wenig die Lehre des Theosophen auch an ihren eignen Voraussetzungen und Ansprüchen gemessen dem eindringenden Denken standzuhalten vermag, wie verwirrt und ungeklärt ihre scheinbaren Problemlösungen bleiben. Und müssen wir ihm auch um der Gerechtigkeit willen zubilligen, daß anthroposophisches Denken der Wärme des Erlebnisses nicht entbehren soll, so werden wir später noch sehen, daß seine wohlthuende Betonung des Gedankens eine sehr bedenkliche Rehrseite hat, sobald er sich der Lösung des Welt- und Lebensrätsels nähert und sich mit dem Problem der Religion und des Christentums befaßt. —

Jetzt haben wir endlich nach mühsamer Wanderung den Gipfel des Berges erstiegen, von dem aus sich uns der Blick ins gelobte Land aufthun soll. Werden wir es wirklich betreten können? Wird sich in Zukunft die Verheißung erfüllen? Das müssen die nächsten Kapitel lehren. Wir sind einstweilen gerüstet, mit dem Theosophen wie weiland

⁴¹ B, 14f.

Dante mit Virgil die Seelenwanderschaft ins Reich des Übersinnlichen anzutreten. Gehen wir nun mit ihm diesen Weg, der uns über alles hinausführt, was die äußeren Sinne und der an sie gebundene Verstand geben können. Denn die Frage, worin die übersinnliche Erkenntnis besteht, ist eng mit der anderen verknüpft, wie man sie erlangt oder, „was man (praktisch) unternehmen muß, um die übersinnliche Welt wirklich kennen zu lernen“.⁴²

⁴² W E, X.

IV. Kapitel

Der Weg ins Übersinnliche

1. Meditation und Konzentration

„Wenn ein gefühlsreicher und gemütsstiefer Mensch durch eine schöne Gebirgslandschaft geht, erlebt er anderes als ein gefühlärmerer. Erst, was wir im Innern erleben, gibt uns den Schlüssel zu den Schönheiten der Außenwelt.“¹ Der Erkenntnispfad zur übersinnlichen Welt wird von den Gegebenheiten unseres Gefühls- und Gedankenlebens auszugehen haben. „Ein jeder sage sich zunächst: in meiner eigenen Gefühls- und Gedankenwelt liegen die höchsten Geheimnisse verborgen: ich habe sie bisher nur noch nicht wahrgenommen.“² Des Menschen eigentliche Wesenheit liegt nicht im Außerlichen, sondern im Innern. Wer sich nur als ein Produkt der Außenwelt ansieht, kann es auf dem Erkenntnispfade zu nichts bringen. Sich als seelisch-geistiges Wesen fühlen, ist die Grundlage für die theosophische Schulung.³ Die Schulung selbst besteht in der intensiven Pflege und Entwicklung unseres Gefühls-, Willens- und Gedankenlebens nach ganz bestimmten Regeln und Übungen. „Wie sein Denken, so muß der Pfadsucher seinen Willen im strengen Gewahrsam haben. Er wird dadurch im Leben in aller Bescheidenheit — ohne Anmaßung — ein Bote der Welt des Wahren und Schönen. Und dadurch, daß er dies wird, steigt er zum Teilnehmer der Geisteswelt auf. Dadurch wird er von Entwicklungsstufe zu Entwicklungsstufe gehoben.“⁴ Der Zweck solcher Übungen ist die allmähliche Ausbildung der „Hellseherorgane“, der Geistesaugen und Geistesohren, die alsdann die übersinnliche Welt wahrnehmen. „Und die Gesetze, welche die Ausbildung der höheren Organe des Geistes selbst besorgen, sind keine anderen als die gesunden Vernunft- und Moralgesetze der physischen Welt.“⁵

¹ W E, 12. ² W E, 51. ³ W E, 105. ⁴ E Th, 180. ⁵ W E, 158.

Eine gewisse Grundstimmung der Seele muß den Anfang bilden. Der Theosoph nennt diese Grundstimmung den „Pfad der Verehrung“ (Devotion). „Wenn wir nicht das tiefgründige Gefühl in uns entwickeln, daß es etwas Höheres gibt, als wir sind, werden wir auch nicht in uns die Kraft finden, uns zu einem Höheren hinauf zu entwickeln.“ Hingebungsvolle Verehrung ist seelisch aufbauender als nörgelnde Kritik, räsonierendes Aburteilen, liebloses Richten und Unterschätzung des Anerkennenswerten. „Er muß überall in seiner Umgebung, in seinen Erlebnissen dasjenige aufsuchen, was ihm Bewunderung und Ehrerbietung abzwängen kann.“ Verehrung gegenüber allem wahrhaft Ehrwürdigen: „in diesem einen Grundgeföhle findet sein ganzes Seelenleben den Mittelpunkt.“⁶ Das angespannte Richten der Aufmerksamkeit auf ganz bestimmte Geföhle, Vorstellungen und Begriffe und die dadurch bewirkte Sammlung des Seelenlebens in einem Punkte ist die Konzentration. Zur Konzentration gehört die Meditation, d. h. das Nachdenken, die Versenkung. Wer den Erkenntnispfad geht, muß sich Augenblicke in seinem Leben schaffen, in denen er still und einsam sich in sich selbst versenkt. Er muß in aller Stille nachklingen lassen, was er erlebt, was ihm die äußere Welt gesagt hat. „Jede Blume, jedes Tier, jede Handlung wird ihm in solchen stillen Augenblicken ungeahnte Geheimnisse enthüllen. Und er wird vorbereitet dadurch, neue Eindrücke der Außenwelt mit ganz anderen Augen zu sehen als vorher.“ Was auf dem Meditationsweg gewonnen werden soll, ist eine innere Verstärkung oder Verdichtung des Seelenlebens. Mit beredten Worten beschreibt der Theosoph das Wesen der wirkungskräftigen Meditation: „Durch solche Versenkung, die zu einer Lebensgewohnheit, ja Lebensbedingung werden muß, wie das Atmen eine Bedingung des Leibeslebens ist, wird man die Kräfte der Seele zusammenziehen und im Zusammenziehen verstärken. Es muß nur gelingen, sich für die Zeiten der inneren Versenkung ganz so zu halten, daß keine äußeren Sinneseindrücke und auch keine Erinnerungen an solche in das Seelenleben hereinspielen. Auch die Erinnerung an alles, was man im gewöhnlichen Leben erfahren hat, was der Seele Freude oder Schmerz

⁶ W E, 5 ff.; G U, 342 f.

macht, muß schweigen, so daß diese ganz allein demjenigen hingegeben ist, wovon man selbst will, daß es in ihr sei. Die Kräfte zur übersinnlichen Erkenntnis erwachsen nur aus dem in rechter Art, was man sich so errungen hat durch innere Versenkungen, deren Inhalt und Form man durch Aufwendung eigener Seelenmacht herbeigeführt hat. Nicht darauf kommt es an, woher man den Inhalt der Versenkung hat; man kann ihn von einem auf dem Gebiete Sachverständigen haben, oder auch aus der geisteswissenschaftlichen Literatur; man muß ihn nur selbst zum inneren Erleben machen und sich nicht zur Versenkung von dem nur bestimmen lassen wollen, was der eigenen Seele entstammt, was man selbst für den besten Versenkungsinhalt hält. Ein solcher hat deshalb geringe Kraft, weil sich die Seele von vornherein ihm verwandt fühlt und so nicht die nötigen Anstrengungen machen kann, um mit ihm erst eins zu werden. In dieser Anstrengung liegt aber das Wirksame für die übersinnlichen Erkenntniskräfte, nicht in dem Einssein mit dem Inhalt der Versenkung als solcher.“ Durch Konzentration und Meditation arbeitet der Mensch an seiner Seele. „Er entwickelt dadurch in ihr die seelischen Wahrnehmungsorgane. Während er den Aufgaben der Konzentration und Meditation obliegt, wächst innerhalb seines Leibes seine Seele, wie der Kindeskeim im Leibe der Mutter wächst.“ Die Vorschriften für das Konzentrieren und Meditieren müssen deshalb sehr sorgfältig ausgebildet und innegehalten werden, „weil sie ja die Gesetze für die Keimung und das Reifwerden des gekennzeichneten höheren Menschen-Seelenwesens sind“. ⁷

Im einzelnen stellt der Theosoph eine Reihe vorwiegend ethisch orientierter, praktischer Regeln auf. Seine moralische Kraft, seine innere Lauterkeit, seine Beobachtungsgabe, sein Mitgefühl für die Menschen- und Tierwelt, sein Sinn für die Schönheit der Natur muß fortwährend gesteigert werden. ⁸ Er muß lernen, selbstlos zuzuhören und gründlich zu schweigen. ⁹ Er soll das eigene Urteil nicht unterdrücken, aber in rückhaltloser Hingabe an Welt und Menschen sich der objektivsten Sachlichkeit befleißigen. „Will einer den Pfad der höheren

⁷ W E, 13. 27. 182 f.; W S, 44. 102 f. 104 f.; G II, 287 ff. ⁸ W E, 47.

⁹ W E, 40 f.

Erkenntnis betreten, so muß er sich darin üben, sich selbst mit allen seinen Vorurteilen in jedem Augenblicke auslöschen zu können. Solange er sich auslöscht, fließt das andere in ihn hinein. Nur hohe Grade von solch selbstloser Hingabe befähigen zur Aufnahme der höheren geistigen Tatsachen, die den Menschen überall umgeben. Man kann zielbewußt in sich diese Fähigkeit ausbilden. Man versuche z. B. gegenüber Menschen seiner Umgebung sich jedes Urteils zu enthalten. Man erlösche in sich den Maßstab von anziehend und abstoßend, von dumm oder gescheit, den man gewohnt ist anzulegen; und man versuche, ohne diesen Maßstab die Menschen rein aus sich selbst heraus zu verstehen. Die besten Übungen kann man an Menschen machen, vor denen man einen Abscheu hat. Man unterdrücke mit aller Gewalt diesen Abscheu und lasse alles unbefangen auf sich wirken, was sie tun. Oder, wenn man in einer Umgebung ist, welche dies oder jenes Urteil herausfordert, so unterdrücke man das Urteil und setze sich unbefangen den Eindrücken aus. Man lasse die Dinge und Ereignisse mehr zu sich sprechen, als daß man über sie spreche. Und man dehne das selbst auf seine Gedankenwelt aus. Man unterdrücke in sich dasjenige, was diesen oder jenen Gedanken bildet, und lasse lediglich das, was draußen ist, die Gedanken bewirken. Nur wenn mit heiligstem Ernst und Beharrlichkeit solche Übungen angestellt werden, führen sie zum höheren Erkenntnisziele. Wer solche Übungen unterschätzt, der weiß eben nichts von ihrem Wert. Und wer Erfahrung in solchen Dingen hat, der weiß, daß Hingabe und Unbefangenheit wirkliche Kräftezeuger sind. Wie die Wärme, die man in den Dampfkessel bringt, sich in die fortbewegende Kraft der Lokomotive verwandelt, so verwandeln sich die Übungen der selbstlosen geistigen Hingabe in dem Menschen zur Kraft des Schauens in den geistigen Welten.“¹⁰ Er bedarf einer eingehenden Kontrolle seiner Gedanken und Gefühle, um Wirklichkeit und Phantasie, Wahrheit und Täuschung nicht miteinander zu verwechseln.¹¹ Unablässig muß er an der Bervollkommnung seines Charakters zum Guten arbeiten. Mut, Selbstvertrauen, Ausdauer, Festigkeit, Umsicht, Entschlossenheit, Selbstbeherrschung, Geistesgegenwart, gesunde und sichere Urteilskraft, Ruhe und Gelassenheit, Duldsamkeit und Milde,

¹⁰ E Th, 169 ff. ¹¹ W E, 49f. 127 f.

Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit, Dankbarkeit, — auf der Basis größtmöglicher körperlicher Gesundheit und im Dienste der Menschenveredlung und Weltentwicklung —, sind gleichsam die Nährstoffe der sich bildenden Hellseherorgane. Zu den Eigenschaften, die bekämpft werden müssen, gehören Zorn, Ärger, Furchtsamkeit, Aberglaube, Vorurteilsjucht, Eitelkeit, Ehrgeiz, Neugierde, unnötige Mitteilungsjucht, Lügenhaftigkeit, Falschheit, Unredlichkeit und das Unterschiedmachen in bezug auf Menschen nach äußerlichen Rang-, Geschlechts-, Stammeskennzeichen usw. Dieser Tugend- und Lasterkatalog — ein einheitliches ethisches Grundprinzip ist in der Theosophie nicht zu entdecken — ist nun sorgfältig eingearbeitet in den Weg der Konzentration und Meditation, der zur Erkenntnis der höheren Welten führt. Immer wieder muß der Jünger des Pfades seine Freuden, seine Leiden, seine Sorgen, seine Erfahrungen, seine Taten vor seiner Seele vorbeiziehen lassen. Vor allem muß er die eigenen Erlebnisse und Taten so anschauen, so beurteilen lernen, als ob er sie nicht selbst, sondern als ob sie ein anderer erlebt oder getan hätte. Er muß die Kraft suchen, sich selbst in gewissen Zeiten wie ein Fremder gegenüberzustehen. Mit der inneren Ruhe des Beurteilers muß er sich selbst entgegentreten. Alles hängt für ihn davon ab, daß er energisch, mit innerer Wahrheit und rückhaltloser Aufrichtigkeit sich selbst, mit allen seinen Handlungen und Taten, als ein völlig Fremder gegenüberstehen kann.¹² „In seiner Seele wachsen die Gefühle, wachsen Lust und Unlust, Freude und Schmerz zu Seelenorganen aus, wie in seinem Körper Augen und Ohren nicht bloß ein Leben für sich führen, sondern selbstlos die äußeren Eindrücke durch sich hindurchgehen lassen. Und dadurch ziehen Ruhe und Sicherheit in die Seelenverfassung des Pfadsuchers ein. Eine große Lust wird ihn nicht mehr jauchzen machen, sondern ihm Verkündigerin sein von Eigenschaften der Welt, die ihm vorher entgangen sind. Sie wird ihn ruhig lassen, und durch die Ruhe werden die Merkmale der lustbringenden Wesenheiten sich ihm offenbaren. Ein Schmerz wird ihn nicht mehr mit Betrübnis ganz ausfüllen, sondern ihm sagen, welche Eigenschaften das schmerzverursachende Wesen hat. Wie das Auge nichts für sich begehrt, sondern

¹² W E, 19 ff. 25; G II, 306—316.

dem Menschen die Richtung des Weges angibt, den er zu gehen hat, so werden Lust und Schmerz die Seele ihre Bahn sicher führen. Das ist der Zustand des seelischen Gleichgewichtes, in den der Pfadsucher kommen muß. Je weniger Lust und Schmerz sich in den Wellen erschöpfen, die sie im Innenleben des Pfadsuchers aufwerfen, desto mehr werden sie Augen bilden für die übersinnliche Welt. Solange der Mensch in Lust und Leid lebt, solange erkennt er nicht durch sie. Wenn er durch sie zu leben lernt, wenn er sein Selbstgefühl aus ihnen herauszieht, dann werden sie seine Wahrnehmungsorgane, dann sieht, dann erkennt er durch sie. Es ist unrichtig, zu glauben, der Pfadsucher werde ein trockener, nüchterner, lust- und leidloser Mensch. Lust und Leid sind in ihm vorhanden, aber in verwandelter Gestalt; sie sind ‚Augen und Ohren‘ geworden.“¹³

2. Der Weg in die „Seelenwelt“

Auf dem Meditationsweg gewinnt man Vorstellungen von Erlebnissen, die „außerhalb“ des Leibes vor sich gehen.¹⁴ Hat der Erkenntnisjünger erfaßt, worauf es ankommt, und ist er eine Strecke den Weg der Konzentration und Meditation gegangen, dann sieht und hört er, was den physischen Sinnen bisher verborgen war. Er sieht gleichsam durch die Dinge hindurch. Das bisher Undurchsichtige wird für ihn durchsichtig. Er wird zum Hellseher. „Wer in solcher Art sein inneres Leben einrichtet, schreitet von Stufe zu Stufe aufwärts. Die Frucht seiner Übungen wird sein, daß seinem geistigen Wahrnehmen gewisse Einsichten in die übersinnliche Welt sich eröffnen.“¹⁵

Er konzentriert etwa seine Aufmerksamkeit abwechselnd auf die Naturvorgänge des Wachsens und Werdens und auf die des Welkens und Sterbens. „Eine ganz bestimmte Gesichtsform knüpft sich an das Wachsen und Werden, eine andere, ganz bestimmte, an das Verwelken und Absterben.“ Wachsen und Vergehen formen sich ihm zu „geistigen Linien und Figuren“, von denen er vorher nichts ahnte. Und diese Linien und Figuren haben für die verschiedenen Erscheinungen

¹³ ETh, 181 f. ¹⁴ WS, 29. ¹⁵ ETh, 185.

auch verschiedene Gestalten. „Eine blühende Blume zaubert vor seine Seele eine ganz bestimmte Linie, ebenso ein im Wachsen begriffenes Tier oder ein im Absterben befindlicher Baum.“ Die „Seelenwelt“ oder, wie der theosophische Fachausdruck auch dafür lautet, der „astrale Plan“ beginnt vor ihm aufzudämmern.¹⁶

Die Seelenwelt ist eine höhere, übersinnliche, von der physischen wohl zu unterscheidende Welt. Sie ist vor allem der Ort des triebhaften Begehrens, weshalb sie auch als „Begierden- oder Wunschwelt“ oder als die Welt des „Verlangens“ bezeichnet werden kann. „Wie die Stoffe und Kräfte, die unseren Magen, unser Herz, unsere Lunge, unser Gehirn usw. zusammensetzen und beherrschen, aus der körperlichen Welt stammen, so stammen unsere seelischen Eigenschaften, unsere Triebe, Begierden, Gefühle, Leidenschaften, Wünsche, Empfindungen usw. aus der seelischen Welt. Des Menschen Seele ist ein Glied in dieser seelischen Welt, wie sein Leib ein Teil der physischen Körperwelt ist. Will man zunächst einen Unterschied der körperlichen Welt von der seelischen angeben, so kann man sagen, die letztere ist in allen ihren Dingen und Wesenheiten viel feiner, bildsamer als die erstere. Doch muß man sich klar darüber bleiben, daß man eine gegenüber der physischen völlig neue Welt betritt, wenn man in die seelische kommt. Redet man also von gröber und feiner in dieser Hinsicht, so muß man sich bewußt bleiben, daß man vergleichsweise andeutet, was doch grundverschieden ist. So ist es mit allem, was über die Seelenwelt in Worten gesagt wird, die der physischen Körperlichkeit entlehnt sind. Berücksichtigt man dieses, dann kann man sagen, daß die Gebilde und Wesen der Seelenwelt ebenso von Seelenkräften gelenkt werden, wie das in der physischen Welt mit physischen Stoffen und Kräften der Fall ist... Man muß deshalb festhalten, daß die Dinge in denjenigen Teilen der Seelenwelt, die außer der menschlichen Seele liegen, von den Seelenkräften in dieser ebenso verschieden sind, wie die physischen Stoffe und Kräfte der körperlichen Außenwelt von den Teilen, die den physischen Menschenleib zusammensetzen.“¹⁷

¹⁶ WE, 34 f. ¹⁷ ET, 81 f. Der Geheimforscher unterscheidet 3 untere und 3 obere Regionen der Seelenwelt, die er durch eine vierte vermittelt werden läßt, so daß sich

Beim ersten Betreten der Seelenwelt, beim Aufdämmern des astralen Plans, sieht der Geheimschüler also „geistige Gestalten“ von Erscheinungen, die sich seinem äußeren Auge auch physisch zeigen.¹⁸ Versenkt er sich mit angespannter Aufmerksamkeit in die Betrachtung eines Steines, eines Tieres und einer Pflanze, dann leben in seiner Seele drei ganz verschiedene Gefühlsarten auf, die von den Gegenständen seiner Meditation ausströmen. Mit dem sich bildenden Geistesaugen lernt er auch allmählich „seelische und geistige Farben“ sehen.¹⁹ Z. B. richtet er die Meditation auf das vor ihm liegende kleine Samenkorn einer Pflanze und vergegenwärtigt sich, daß in ihm schon auf verborgene Art das ruht, was später aus ihm herauswächst. Er hängt dem Gedanken nach: „Das Unsichtbare wird sichtbar werden.“ Er muß sich Zeit lassen, daß sich dieser Gedanke und das Gefühl, das sich an ihn knüpft, gleichsam in die Seele einbohrt. „Bringt man das in der rechten Weise zustande, dann wird man nach einiger Zeit — vielleicht erst nach vielen Versuchen — eine Kraft in sich verspüren. Und diese Kraft wird eine neue Anschauung erschaffen. Das Samenkorn wird wie in einer kleinen Lichtwolke eingeschlossen erscheinen. Es wird auf sinnlich=geistige Weise als eine Art Flamme empfunden werden. Gegenüber der Mitte dieser Flamme empfindet man so, wie man beim Eindruck der Farbe Lila empfindet; gegenüber dem Rande, wie man der Farbe Bläulich gegenüber empfindet. Da erscheint das, was man vorher nicht gesehen hat, und was die Kraft des Gedankens und der Gefühle geschaffen hat, die man in sich erregt hat. Was sinnlich unsichtbar ward, die Pflanze, die erst später sichtbar werden wird, die offenbart sich da auf geistig=sichtbare Art.“²⁰

folgende Einteilung der Seelenwelt ergibt: 1. Region der „Begierdenglut“, 2. der „fließenden Reizbarkeit“, 3. der „Wünsche“, 4. von „Lust und Unlust“, 5. des „Seelenlichtes“, 6. der „tätigen Seelenkraft“, 7. des „Seelenlebens“. Steiner betont, daß diese sieben Abteilungen der Seelenwelt nicht etwa voneinander getrennte Gebiete darstellen, sondern einander durchdringen. *ETh*, 90f. Das architektonische Schema ist auch hier unverkennbar. ¹⁸ *WE*, 36. ¹⁹ *WE*, 44f.; *ETh*, 149f. ²⁰ *WE*, 52ff.

3. Der Weg in das „Geisterland“

Durch solche und ähnliche Meditations- und Konzentrationsübungen dringt der Theosoph von der „Seelenwelt“ ins „Geisterland“, d. h. zu dem Bewußtsein vor, „daß Gefühle und Gedanken wirkliche Tatsachen sind, genau so, wie Tische und Stühle in der physisch-sinnlichen Welt“. Gedanken sind „nicht bloße Schattenbilder“, sondern „verborgene Wesenheiten“, „wirkliche Dinge“. Bei der Beobachtung, wie einem Menschen die Befriedigung irgendeines Wunsches, die Erfüllung einer Erwartung zuteil geworden ist, bemerkt man eine „geistige Flammenbildung, die in der Mitte als Gelb sich fühlt und die wie mit einem grünlichen Rande empfunden wird“. „Ein Rachegeanke z. B. kleidet sich in eine pfeilartige, zackige Figur, ein wohlwollender Gedanke hat oft die Gestalt einer sich öffnenden Blume. Bestimmte, bedeutungsvolle Gedanken sind regelmäßig, symmetrisch gebildet, unklare Begriffe haben gekräuselte Umrisse.“ Der Theosoph spricht davon, daß die Gedanken im „Gedankenraum“ aufeinander wirken, und daß die geistigen Gestalten, die er wahrnimmt, „nach Gattungen und Arten“ zu klassifizieren sind. Die geistige Welt ist gleichsam aus dem Stoff gewoben, aus dem der menschliche Gedanke besteht. „Aber so, wie der Gedanke im Menschen lebt, ist er nur ein Schattenbild, ein Schemen seiner wirklichen Wesenheit. Wie der Schatten eines Gegenstandes an einer Wand sich zum wirklichen Gegenstand verhält, der diesen Schatten wirft, so verhält sich der Gedanke, der durch den menschlichen Kopf erscheint, zu der Wesenheit im ‚Geisterland‘, die diesem Gedanken entspricht. Wenn nun der geistige Sinn des Menschen erweckt ist, dann nimmt er diese Gedankenwesenheit wirklich wahr, wie das sinnliche Auge einen Tisch oder einen Stuhl wahrnimmt. Er wandelt in einer Umgebung von Gedankenwesen. Das sinnliche Auge nimmt den Löwen wahr und das sinnliche Denken bloß den Gedanken des Löwen als ein Schemen, als ein schattenhaftes Bild. Das geistige Auge sieht im ‚Geisterland‘ den Gedanken des Löwen so wirklich, wie das sinnliche den physischen Löwen.“ Das Geisterland bevölkert der Theosoph in einer an Plato gemahnenden Weise mit den geistigen Urbildern

aller Dinge und Wesen, die in der physischen und in der seelischen Welt vorhanden sind. „In der wirklichen ‚Welt des Geistes‘ sind solche Urbilder für alle Dinge vorhanden, und die physischen Dinge und Wesenheiten sind Nachbilder dieser Urbilder . . . Die Urbilder sind schaffende Wesenheiten. Sie sind die Werkmeister alles dessen, was in der physischen und seelischen Welt entsteht.“²¹

Auch den Seelenorganismus kann der Hellseher wahrnehmen. Er beschreibt ihn folgendermaßen: „Man kann ihn mit einer mehr oder weniger geistig-seelisch leuchtenden Wolke vergleichen, in deren Mitte der physische Körper des Menschen sich befindet. In diesem Organismus werden die Triebe, Begierden, Leidenschaften, Vorstellungen usw. geistig sichtbar. Sinnliche Begierde z. B. empfindet man darinnen wie dunkelrötliche Ausstrahlungen von bestimmter Form. Ein reiner, edler Gedanke findet seinen Ausdruck wie in einer rötlich violetten Ausstrahlung. Der scharfe Begriff, den der logische Denker faßt, fühlt sich wie eine gelbliche Figur mit ganz bestimmten Umrissen. Der verworrene Gedanke des unklaren Kopfes tritt als Figur mit unbestimmten Umrissen auf. Die Gedanken der Menschen mit einseitigen, verbohrten Ansichten erscheinen in ihren Umrissen scharf, unbeweglich, diejenigen solcher Persönlichkeiten, welche zugänglich für die Ansichten anderer sind, sieht man in beweglichen, sich wandelnden Umrissen.“²² Solange noch dem Seelenorganismus die rechte Ausbildung mangelt, sind Seele und Geist ungegliederte Massen. „Der Hellseher nimmt sie wahr als ineinandergreifende, spiralige Nebel-

²¹ W E, 27. 35 f. 37. 45 f. 53. 61 f. 126. 170; E Th, 108 ff. — Das „Geisterland“ oder die „Welt des Geistes“ ist ebenfalls siebenfach gegliedert. Nur soll man sich auch hier die einzelnen Regionen nicht schichtweise übereinander gelagert denken, sondern sich gegenseitig durchdringend und durchsetzend. 1. die Region der „Urbilder der physischen Welt“; 2. die Region der „Urbilder des Lebens“; 3. die Region der „Urbilder alles Seelischen“. „Man kann hier z. B. etwas wahrnehmen wie stürmische Gewitter mit zuckenden Blitzen und rollendem Donner; und geht man der Sache weiter nach, so findet man, daß sich in solchen ‚Geistergewittern‘ die Leidenschaften einer auf der Erde geschlagenen Schlacht ausdrücken;“ 4. die Region der Urbilder, die „mit dem Ordnen und Gruppieren der untergeordneten Urbilder beschäftigt sind“; 5., 6. und 7. die Regionen der „Schöpferkräfte der Urbilder selbst“. E Th, 112 ff. ²² W E, 114.

wirbel, die vorzugsweise wie rötliche und rötlichbraune oder auch rötlichgelbe Farben mattglimmend empfunden werden; nach der Ausbildung beginnen sie wie die gelblichgrünen, grünlichblauen Farben geistig zu erglänzen und zeigen einen regelmäßigen Bau.“²³ Je weiter nun der Mensch in seiner Seelenentwicklung fortschreitet, desto regelmäßiger gegliedert wird sein Seelenorganismus.²⁴

Zu den Licht- und Farben- treten Wärme-, Kälte- und Tonempfindungen der übersinnlichen Welt.²⁵ Es gibt im Geisterland nicht bloß „Urbilder“, es gibt auch „Urtöne“.²⁶ Es ist dem Theosophen aus der Seele gesprochen, wenn es im zweiten Teil des *Faust* vom Sonnenaufgang heißt:

Horchet! horcht dem Sturm der Horen!
Tönend wird für Geistesohren
Schon der neue Tag geboren.
Felsentore knarren rasselnd,
Phöbus' Räder rollen prasselnd,
Welch Getöse bringt das Licht!
Es trommetet, es posaunet,
Auge blinzt und Ohr erstaunet,
Unerhörtes hört sich nicht.

Unerhörtes hört sich nicht. Nämlich dem physischen Ohr des äußerlich gerichteten Sinnesmenschen. Aber der Theosoph, der nicht nur hell-sichtig, der auch hellhörig ist, vernimmt mit seinen Geistesohren die Musik der Sphären. Er kann mit der Seele hören. „Außer dem“, heißt es, „was durch ‚geistiges Sehen‘ in diesem ‚Geisterlande‘ wahrzunehmen ist, gibt es hier noch etwas anderes, das als Erlebnis des ‚geistigen Hörens‘ zu betrachten ist. Sobald nämlich der ‚Hellsehende‘ aufsteigt aus dem Seelen- in das Geisterland, werden die wahrgenommenen Urbilder auch klingend. Dieses ‚Klingen‘ ist ein rein geistiger Vorgang. Er muß ohne alles Mitdenken eines physischen Tones vorgestellt werden. Der Beobachter fühlt sich wie in einem Meere von Tönen. Und in diesen Tönen, in diesem geistigen Klingen drücken sich die Wesenheiten der geistigen Welt aus. In ihrem Zusammenklingen, ihren Harmonien, Rhythmen und Melodien prägen

²³ *WE*, 85. ²⁴ *WE*, 85. 114 ff. ²⁵ *WE*, 38 ff. 126. ²⁶ *ET*, 112.

sich die Urgesetze ihres Daseins, ihre gegenseitigen Verhältnisse und Verwandtschaften aus. Was in der physischen Welt der Verstand als Gesetz, als Idee wahrnimmt, das stellt sich für das ‚geistige Ohr‘ als ein Geistig-Musikalisches dar. (Die Pythagoräer nannten daher diese Wahrnehmung der geistigen Welt ‚Sphärenmusik‘. Dem Besitzer des ‚geistigen Ohres‘ ist diese ‚Sphärenmusik‘ nicht bloß etwas Bildliches, Allegorisches, sondern eine ihm wohlbekannte geistige Wirklichkeit.) Man muß nur, wenn man einen Begriff von dieser ‚geistigen Musik‘ erhalten will, alle Vorstellungen von sinnlicher Musik beseitigen, wie sie durch das ‚stoffliche Ohr‘ wahrgenommen wird. Es handelt sich hier eben um ‚geistige Wahrnehmung‘, also um eine solche, die stumm bleiben muß für das ‚sinnliche Ohr‘.“²⁷ Überhaupt ist der Reichtum an Farben und Tönen in diesen höheren Welten unermesslich viel größer als in der physischen Welt. Und hat der Mensch einmal die Fähigkeit erworben, mit Geistesauge zu sehen, so begegnet er auch über kurz oder lang Wesen, die niemals die physische Wirklichkeit betreten, die teils höher-, teils tieferstehende Wesen sind als er selber.²⁸ —

Ist man dem Theosophen bis hierher gefolgt, so wird man zunächst einmal in der Besinnung einen Ruhepunkt finden, daß die ganze sinnliche Welt mit ihren Linien, Figuren, Gestalten, Farben, Tönen, Vorstellungen, Gedanken, Gefühlen, Trieben, Begierden in der übersinnlichen Welt ihre Auferstehung feiert. Alles erscheint dort noch einmal gleichsam in verklärter Leiblichkeit. Man kann diese übersinnliche Welt nicht eigentlich unsinnlich nennen. Es ist ja eine Fülle der Gesichte, die der Theosoph vor uns ausbreitet. Die übersinnliche Welt des Hellsehens ist eine sinnliche Welt höherer Ordnung. Dabei will der Theosoph auf dem Erkenntnispfade nichts verlieren „von seinen Eigenschaften als edler, guter und für alles physisch Wirkliche empfänglicher Mensch“.²⁹ Die Übungen, welche zur Erkenntnis der übersinnlichen Welten führen, soll er mit „vollem Bewußtsein“ vornehmen und stets im Auge behalten, daß er dazu berufen ist, „das Menschenheil und die Menschenentwicklung durch geistige Arbeit zu fördern“.³⁰ „Des Menschen Aufgabe ist durchaus auf dieser Erde zu suchen. Und wer den

²⁷ ETh, III f. ²⁸ WE, 46. ²⁹ WE, 47. ³⁰ WE, 112 f.

heiligen Aufgaben auf dieser Erde sich entziehen und in eine andre Welt flüchten will, der mag sicher sein, daß er sein Ziel nicht erreicht.“³¹ Aber die Dinge und Wesen dieser Sinneswelt sind eben durchaus nicht bloß das, als was sie der Sinneswahrnehmung erscheinen. Sie sind nur ein Teil der Welt. „Sie sind der Ausdruck und Ausfluß einer geistigen Welt. Und im Geistigen liegen die Wesenheiten, welche sich in den Tatsachen der sinnlichen Welt ausdrücken.“³² Also in und mit der Sinnenwelt wächst der Theosoph in die übersinnlichen Regionen hinein, die der ungeschulte Sinnenmensch nur am farbigen Abglanz hat. Allerdings ist das Geistig-Übersinnliche auch nicht eine bloße Wiederholung des Physischen. „Es muß ausdrücklich betont werden,“ sagt der Theosoph, „daß man, was hier als ‚Farben‘ bezeichnet wird, nicht so sieht, wie physische Augen die Farben sehen, sondern daß man durch die geistige Wahrnehmung Ähnliches empfindet, wie wenn man einen physischen Farbeindruck hat. Geistig ‚Blau‘ wahrnehmen, heißt, etwas empfinden oder erfühlen, was ähnlich dem ist, was man empfindet, wenn der Blick des physischen Auges auf der Farbe ‚Blau‘ ruht.“ „Wenn die helllichtige Erkenntnis davon spricht: ‚ich sehe rot‘, so bedeutet dies: ‚ich habe im Seelisch-Geistigen ein Erlebnis, welches gleichkommt dem physischen Erlebnis beim Eindruck der roten Farbe.“ Auf diese Weise ist dreierlei genau zu unterscheiden: Das gewöhnliche physische Sehen, die krankhaft-subjektive Farbenvision und das objektiv-helllichtige Erlebnis.³³ Nur der unvermeidliche Gleichnischarakter unserer Sprache kann darüber hinwegtäuschen. Es ist nicht leicht, die übersinnlichen Wahrnehmungen zu beschreiben, „denn unsere Sprache ist ja nur für die Sinneswelt geschaffen, und man kann daher nur annähernd Worte für das finden, was gar nicht dieser Sinneswelt angehört. Doch muß man die Worte zur Beschreibung der höheren Welten zunächst verwenden. Das kann nur dadurch geschehen, daß vieles in Gleichnissen gesagt wird. Aber da alles in der Welt mit anderem verwandt ist, so kann dies auch geschehen. Die Dinge und Wesen der höheren Welten sind mit denen der Sinneswelt wenigstens soweit verwandt, daß bei gutem Willen immerhin eine Vorstellung von diesen höheren Welten auch durch die für die Sinneswelt gebräuch-

³¹ W E, 193. ³² W E, 181. 193. ³³ W E, 56. 114. 139; E Th, 152 f.

lichen Worte erzielt werden kann. Man muß sich nur immer dessen bewußt bleiben, daß vieles bei solchen Beschreibungen übersinnlicher Welten Gleichnis und Sinnbild sein muß“. ³⁴

Wir sprechen ja auch im täglichen Leben von „rosiger“ Stimmung, „düsterer“ oder „grauer“ Schwermut, von „roter“ Sünde, „schwarzem“ Herzen, „leuchtender“ Klarheit der Gedanken. Wir sind uns der vollkommenen Bildlichkeit dieser Ausdrucksweise bewußt. Denn wir können uns einander kaum anders verständlich machen, als indem wir der Blässe unserer Gedanken und der Abgezogenheit unserer Begriffe mit dem ganzen Reichtum unserer Sinnesempfindungen zu Hilfe kommen und so unser Innenleben versinnlichen. Indessen liegt für den Theosophen trotz des hervorgehobenen Gleichnischarakters der Sprache die Sache doch noch wesentlich anders. Seine hellseherischen Erlebnisse sind durchaus realer Natur, Tatsachen, die einer wirklich existierenden übersinnlichen Welt, nicht dem bloßen Innenleben unseres Gemüts angehören. ³⁵ Deshab gibt es für ihn ebenfalls eine übersinnliche Sprache und Schrift, die wir nur nicht verstehen können und auf die er, um uns seine Erkenntnisse mitzuteilen, notgedrungen verzichten und sich des Notbehelfs der gewöhnlichen Sprache bedienen muß. Er selber dagegen kennt die „wahren Namen der Dinge“ und die „Zeichen der Geheimschrift“, die dem übersinnlichen

³⁴ W E, 178; E Th, 107f. ³⁵ „In roten Farbennuancen durchziehen Gedanken, welche dem sinnlichen Leben entspringen, die Seelenwelt. In schönem hellen Gelb erscheint ein Gedanke, durch den der Denker zu einer höheren Erkenntnis aufsteigt. In herrlichem Rosarot erstrahlt ein Gedanke, der aus hingebungsvoller Liebe stammt . . . Die dem ‚geistigen Auge‘ wahrnehmbaren Farbenwirkungen, die um den in seiner Betätigung wahrgenommenen physischen Menschen herumstrahlen und ihn wie eine Wolke (etwa in Eisform) einhüllen, heißen die menschliche Aura. Bei verschiedenen Menschen ist die Größe dieser Aura verschieden. Doch kann man sich — im Durchschnitt — etwa vorstellen, daß der ganze Mensch doppelt so lang und viermal so breit ist als der physische.“ Die Aura ist nach Temperamenten, Gemütsanlagen, Graden der geistigen Entwicklung verschieden. „In der Aura fluten . . . die verschiedensten Farbtöne. Und dieses Fluten ist ein getreues Bild des inneren menschlichen Lebens. So wechselnd wie dieses sind einzelne Farbtöne. Doch drücken sich gewisse bleibende Eigenschaften: Talente, Gewohnheiten, Charaktereigenschaften auch in bleibenden Grundfarbtönen aus.“ E Th, 151. 153. 159.

Gegenstand unmittelbar entsprechen. „In diesen ihren Namen liegen die Geheimnisse der Dinge. Deshalb sprechen die Eingeweihten eine andere Sprache als Uneingeweihte, weil die ersteren die Bezeichnungen der Wesen nennen, durch welche diese selbst gemacht sind.“³⁶

4. Der Weg der Läuterung

Schritt für Schritt entschleiert sich die übersinnliche Welt dem Jünger der Meditation und Konzentration. „Es wird dem Menschen immer mehr so, wie wenn ihm die Lösung der Rätsel, über die er nachdenken muß, aus einer höheren Welt in Tönen und Worten zugerant würde.“³⁷ Von den niederen Geheimnissen dringt er zu immer höheren empor. Und bald wird er auch hinter das Geheimnis von Geburt und Tod und hinter das Rätsel der scheinbaren Sinnwidrigkeit des Weltgeschehens kommen. Es zeigt sich ihm nämlich in der höheren Anschauung das menschliche Innere, die eigene Trieb-, Begierden- und Vorstellungswelt genau so in äußeren Figuren wie andere Gegenstände und Wesenheiten. „Er kann jetzt das, was innerhalb seiner Persönlichkeit ist, beobachten als Außenwelt, wie er früher als Außenwelt betrachtete, was auf seine Sinne einwirkte.“³⁸ Er sieht das Gemälde seiner eigenen Seele wie ein Spiegelbild. Es tritt der Zeitpunkt ein, in dem er die Illusion, welche aus der persönlichen Begrenztheit stammt, überwindet.³⁹ Er lernt etwas völlig Neues kennen. Er lernt sein „niederes Selbst“, das der vergänglichen und dem physischen Vererbungsgesetz unterstehenden Sinnenwelt angehört, von seinem unvergänglichen „höheren Selbst“ oder „geistigen Ich“ unterscheiden. „Das heißt nichts anderes, als er lernt die Lehre von der Einkörperung (Inkarnation) des höheren Selbst in ein niederes aus eigener An-

³⁶ W E, 67. 72f. „Der Beobachter mit dem ‚geistigen Ohre‘, welcher von den unteren Regionen des ‚Geisterlandes‘ zu diesen oberen aufsteigt, wird gewahr, wie sich das Klingen und Tönen in eine ‚geistige Sprache‘ umsetzt. Er beginnt das ‚geistige Wort‘ wahrzunehmen, durch das für ihn nun nicht allein die Dinge und Wesenheiten ihre Natur in Musik kundgeben, sondern in ‚Worten‘ ausdrücken. Sie sagen ihm, wie man das in der Geisteswissenschaft nennt, ihre ewigen Namen.“ E Th, 116. ³⁷ W E, 181. ³⁸ W E, 154. ³⁹ W E, 154 ff.

schauung verstehen. Es wird ihm selbst klar, daß er in einem höheren geistigen Zusammenhang darinnen steht, daß seine Eigenschaften, seine Schicksale durch diesen Zusammenhang verursacht sind. Er lernt das Gesetz seines Lebens, Karma, erkennen. Er sieht ein, daß sein niederes Selbst, wie es gegenwärtig sein Dasein ausmacht, nur eine der Gestalten ist, die sein höheres Wesen annehmen kann. Und er erblickt die Möglichkeit vor sich, von seinem höheren Selbst aus an sich zu arbeiten, auf daß er vollkommener und immer vollkommener werde. Er kann nunmehr auch die großen Unterschiede der Menschen hinsichtlich ihrer Vollkommenheitsgrade einsehen.“ „So ist die Meditation der Weg, der den Menschen auch zur Erkenntnis, zur Anschauung seines ewigen, unzerstörbaren Wesenskernes führt. Und nur durch sie kann der Mensch zu solcher Anschauung kommen.“ Die Spaltung der Persönlichkeit in niederes und höheres Selbst; das Bewußtsein von der Einkörperung oder Inkarnation dieses höheren Selbst in ein niederes; und das dem Buddhismus entlehnte Karmagesetz sind Zentralpunkte der theosophischen Lehre.⁴⁰

Karma ist das Schicksal, das sich der Mensch während seiner bisherigen Lebensläufe durch seinen Charakter, seine Lebenserfahrungen, seine guten und bösen Taten selbst geschaffen hat. Es bestimmt nunmehr entsprechend seinem Verhalten in früheren Verkörperungen das Maß von Lust und Leid, das ihm in seiner jeweiligen nächsten Verkörperung zugemessen wird. „Dich traf bisher mancher schwere Schicksalschlag. Du wußtest nicht warum? Es war die Folge einer schädlichen Tat in einem deiner vorhergehenden Lebensläufe. Du fandest Glück und Freude und nahmst sie hin. Auch sie waren die Wirkung früherer Taten. Du hast in deinem Charakter manche schöne Seiten, manche häßliche Flecken. Du hast beides selbst verursacht durch vorhergehende Erlebnisse und Gedanken.“⁴¹ Das Karma, das ihm unter der Gestalt des sogenannten „Hüters der Schwelle“ in dieser Phase seiner hellichtigen Erkenntnis entgegentritt, ist kein Fatum. Wie es des Menschen eigenes Geschöpf, nur sein eigener zu selbständigem Leben außer ihm erweckter Charakter ist, so vermag er es auch in der Reihe der Wiedergeburten zu einer immer vollkommeneren, herrlicheren

⁴⁰ W E, 29. 157 ff. 160f. 167. ⁴¹ W E, 205 f.

und fleckenloseren Wesenheit umzuschaffen. Die Einsicht in das Karmagesetz vermag zu bester Lebensführung anzuspornen und soll, wie überhaupt alles theosophische Wissen, lediglich dazu dienen, „den Menschen zu vervollkommen und seiner Höherentwicklung zuzuführen“. Jede Wiedergeburt ist eine Läuterung auf dem Wege zur Vollkommenheit.⁴² Und was von dem Karma des Individuums, gilt auch von dem Karma einer Familie, eines Stammes, eines Volkes, einer Rasse. „Denn Völker und Rassen sind nur die verschiedenen Entwicklungsstufen zur reinen Menschheit hin. Es steht eine Rasse, ein Volk, um so höher, je vollkommener ihre Angehörigen den reinen, idealen Menschheitstypus zum Ausdruck bringen, je mehr sie sich von dem physisch Vergänglichen zu dem übersinnlich Unvergänglichen durchgearbeitet haben. Die Entwicklung des Menschen durch die Wiederverkörperungen in immer höher stehenden Volks- und Rassenformen ist daher ein Befreiungsprozeß. Zuletzt muß der Mensch in seiner harmonischen Vollkommenheit erscheinen.“⁴³

Der Gesamtverlauf der Wiederverkörperungen ist nicht die Wiederholung eines ewigen Einerleis, sondern „weisheitsvolle Entwicklung“. Gerade dafür wird der naturwissenschaftliche Entwicklungsgedanke in Anspruch genommen.⁴⁴ Jede Wiedergeburt dient der Läuterung des unsterblichen Seelenwesenskerns auf dem Wege zur Vollkommenheit. Was aber geschieht mit der Menschenseele in der Zeit, die zwischen zwei Verkörperungen oder Inkarnationen liegt, in der sie also ein leibfreies Dasein führt?

Hier gilt es zunächst, die Kombinationsmöglichkeiten der Glieder der menschlichen Wesenheit ins Auge zu fassen, die das Phänomen des Todes erklären. „Während sich beim Übergang in den Schlaf der Astralleib nur aus seiner Verbindung mit Ätherleib und physischem Leibe löst, die letzteren jedoch verbunden bleiben, tritt mit dem Tode

⁴² Seiling a. a. O. 36. — „Dreierlei bedingt also den Lebenslauf eines Menschen innerhalb von Geburt und Tod. Und dreifach ist er dadurch abhängig von Faktoren, die jenseits von Geburt und Tod liegen. Der Leib unterliegt dem Gesetze der Vererbung; die Seele unterliegt dem selbstgeschaffenen Schicksal. Man nennt dieses von dem Menschen geschaffene Schicksal sein Karma. Und der Geist steht unter dem Gesetze der Wiederverkörperung oder Reinkarnation.“
 E Th, 72. ⁴³ W E, 204ff. 211. 223f. ⁴⁴ W E, 126f.

die Abtrennung des physischen Leibes vom Ätherleib ein. Der physische Leib bleibt seinen eigenen Kräften überlassen, und er muß deshalb als Leichnam zerfallen.“ Für eine Dauer, die sich nach Tagen bemißt, bleiben nach hellseherischer Beobachtung Ätherleib und Astralleib verbunden. In diesem Zustande vollzieht sich das erste Erlebnis des Menschen nach dem Tode. Was er zwischen Geburt und Tod erlebte, erscheint ihm in der Erinnerung „als eine vor ihm ausgebreitete Reihe von Bildern“, „als ein umfassendes, lebensvolles Gemälde“. Allmählich zerfällt der Ätherleib in seiner dem physischen Leibe ähnlichen Form. Und in dem Maße seines Dahinschwindens verliert sich auch die Erinnerung. Nunmehr sind nur noch Ich- und Astralleib miteinander verbunden, um neuen Erlebnissen entgegenzugehen. Die Verbindung mit der äußeren Sinnenwelt hat aber auch in diesem Zeitpunkt noch nicht völlig aufgehört. Durch gewisse, der Sinnlichkeit sich zuneigende Begierden bleibt diese Verbindung aufrechterhalten. „Der nächste Zustand des Ich besteht darin, sich frei zu machen von diesem Anziehungsband an die äußere Welt. Es hat in sich eine Läuterung und Befreiung in dieser Beziehung herbeizuführen. Aus ihm muß alles herausgetilgt werden, was an Wünschen von ihm innerhalb des Leibes erzeugt worden ist und was in der geistigen Welt kein Heimatrecht hat.“ Das „Läuterungsfeuer“ soll die volle Hingabe des Ich an die geistige Welt vorbereiten. Damit betritt es eine neue Daseinsstufe. Dem physischen und ätherischen Leichnam gesellt sich als dritter der astralische Leichnam hinzu. Denn auch für ihn ist jetzt der Zeitpunkt des Zerfalls gekommen.⁴⁵

Die Reinigung von der physischen Leiblichkeit vollzieht sich im einzelnen folgendermaßen: Die menschliche Seele tritt nach dem Tode eine Pilgerfahrt oder einen Läuterungsweg an, der sie erst durch die sieben Regionen der „Seelenwelt“ und darnach durch die sieben Regionen des „Geisterlandes“ führt. Im Land der Geister verbleibt sie alsdann, bis sie zu einem neuen leiblichen Dasein reif ist. „Es folgt auf den Tod für den Menscheng Geist eine Zeit, in der die Seele ihre Neigungen zum physischen Dasein abstreift, um dann wieder den bloßen Gesetzen der geistig-seelischen Welt zu folgen und

⁴⁵ G U, 59 ff.

den Geist frei zu machen. Es ist naturgemäß, daß diese Zeit um so länger dauern wird, je mehr die Seele an das Physische gebunden war. Sie wird kurz sein bei einem Menschen, der wenig an dem physischen Leben gehangen hat, lang dagegen bei einem solchen, der seine Interessen ganz an dieses Leben gebunden hat, so daß beim Tode noch viele Begierden, Wünsche usw. in der Seele leben.“ Ja, man kann sagen, daß die abgeschiedene Seele nach ihrer Läuterung geradezu verlangt, trotz furchtbarster Qualen und grausiger Zustände, die sie zu gewärtigen hat, verlangt, weil nur dadurch die in ihr bestehenden Unvollkommenheiten getilgt werden können.⁴⁶ „Die hellsehende Beobachtung hat von dieser Welt des Läuterungsfeuers zu sagen, daß sie bewohnt ist von Wesen, deren Aussehen dem geistigen Auge grauenhaft und schmerzzerregend sein kann, deren Lust die Vernichtung zu sein scheint und deren Leidenschaft auf ein Böses sich richtet, gegen welches das Böse der Sinnenwelt unbedeutend wirkt. Was der Mensch an den gekennzeichneten Begierden in diese Welt mitbringt, das erscheint für diese Wesenheiten wie eine Nahrung, durch welche ihre Gewalten stets aufs neue Kräftigung und Stärkung erhalten.“⁴⁷ Auf dem Läuterungsweg durch die „Seelenwelt“ reinigt sich die leibverstrickte Seele: von groben, mit dem niedersten Leibesleben zusammenhängenden selbstfüchtigen Begierden in der ersten Region; von äußerlichen Nichtigkeiten in der zweiten Region; von ihrer „Wunschnatur“ in der dritten Region; vom „Hang zu der Leiblichkeit“ in der vierten Region; von sinnlichen Bedürfnissen höherer Art in der fünften Region;⁴⁸ von sinnlich gefärbtem Tatendurst in der sechsten Region.⁴⁹ „Die siebente Region, die des eigentlichen Seelenlebens,

⁴⁶ E Th, 97. 101. 117. ⁴⁷ G U, 74f. ⁴⁸ „Auch diejenigen Seelen, welche von ihren religiösen Verrichtungen zunächst eine Erhöhung ihrer sinnlichen Wohlfahrt verlangen, werden hier geläutert. Sei es, daß ihre Sehnsucht auf ein irdisches, sei es, daß sie auf ein himmlisches Paradies gehe. Sie finden im ‚Seelenlande‘ dieses Paradies; aber nur zu dem Zwecke, um die Wertlosigkeit desselben zu durchschauen.“ E Th, 105. ⁴⁹ „Viele künstlerische Naturen und solche, welche sich wissenschaftlicher Betätigung hingeben, weil es ihnen so gefällt, gehören hierher. Was diese an die physische Welt kettet, das ist der Glaube, daß Kunst und Wissenschaft um eines solchen Gefallens willen da seien. Sie haben noch nicht gelernt, dieselben in den Dienst der Weltentwicklung und sich selbst damit in diesen Dienst zu stellen.“ E Th, 105.

befreit den Menschen von seinen letzten Hinneigungen zur sinnlich-physischen Welt. Jede vorhergehende Region nimmt von der Seele das auf, was ihr verwandt ist. Was nun noch den Geist umgibt, das ist die Meinung, daß seine Tätigkeit der sinnlichen Welt ganz gewidmet sein soll. Es gibt hochbegabte Persönlichkeiten, die aber über nicht viel anderes nachsinnen als über die Vorgänge der physischen Welt. Man kann einen solchen Glauben einen materialistischen nennen. Dieser Glaube muß zerstört werden, und er wird es in der siebenten Region. Da sehen diese Seelen, daß sie keine Gegenstände für ihre materialistische Gesinnung haben. Wie Eis in der Sonne schmilzt dieser Glaube der Seele hier dahin. Das Seelenwesen ist nunmehr aufgesogen von seiner Welt, der Geist aller Fesseln ledig. Er schwingt sich auf in die Regionen, wo er nur in seiner eigenen Umgebung lebt. Die Seele hat ihre vorige Erdenaufgabe erfüllt, und es hat sich nach dem Tode gelöst, was von dieser Aufgabe als eine Fessel für den Geist geblieben ist. Indem die Seele den Erdenrest überwunden hat, ist sie selbst ihrem Elemente zurückgegeben. Man sieht aus dieser Darstellung, daß die Erlebnisse der seelischen Welt, und damit auch die Zustände des seelischen Lebens nach dem Tode, ein immer freundlicheres Aussehen gewinnen, je mehr der Mensch von dem abgestreift hat, was ihm Niedriges von der irdischen Verbindung mit der physischen Körperlichkeit anhaftet. Je nach dem physischen Leben wird die Seele länger oder kürzer der einen oder anderen Region angehören. Wo sie Verwandtschaft fühlt, bleibt sie, solange bis diese getilgt ist. Wo keine Verwandtschaft vorhanden ist, geht sie unfühlend hinweg.“⁵⁰

Hat die Seele nach dem Tode die Seelenwelt durchschritten, so beginnt ihre Wanderung durch das „Geisterland“. Dort soll das geistige Wesen des Menschen erstarken zu den Aufgaben, zu denen er, solange er im Leibe wallt, berufen ist. Der Mensch ist während seiner „Lebenspilgerfahrt“ dazu bestimmt, als ein „Bote der geistigen Welt“ der Körperwelt sein geistiges Wesen aufzuprägen, ja ihr einzuverleiben. Deshalb muß er in den leibfreien Zwischenzeiten sich in seinem ureigenen Bereich aufhalten, damit er das, was er in der irdischen Welt als dem Schauplatz des Schaffens und Lernens an Erfahrung ge-

⁵⁰ E Th, 97—107.

sammelt, geistig verarbeite und höher bilde. „In den Zwischenzeiten zwischen den Verkörperungen lebt der Geist in seinem eigenen Bereich. Er kann sich ganz den Anforderungen des Geisteslebens hingeben; er bildet sich, befreit von der physischen Körperlichkeit, nach allen Seiten aus und arbeitet in diese seine Bildung die Früchte der Erfahrungen seiner früheren Lebensläufe hinein. So ist sein Blick immer auf den Schauplatz seiner irdischen Aufgaben gerichtet, so arbeitet er stets daran, die Erde, die gegenwärtig der Platz seines Wirkens ist, vollkommener und vollkommener zu machen. Er arbeitet an sich, um bei jedesmaliger Verkörperung vollkommener seine Dienste im irdischen Wandel leisten zu können.“⁵¹ In der ersten Region des Geisterlandes werden die Fähigkeiten und Kräfte des Menschen zur Familien- und Freundesliebe gestärkt, so daß er in dieser Beziehung später als ein vollkommenerer Mensch wieder ins irdische Dasein treten kann. „Es sind gewissermaßen die alltäglichen Verhältnisse des Erdenlebens, die in dieser untersten Region des ‚Geisterlandes‘ als Früchte reifen.“ Dort findet man auch die Menschen wieder, mit denen man in der physischen Welt zusammengelebt hat. Die zweite Region bringt die Verstärkung des Gemeinschaftsgefühls. „Die Fähigkeit, sich als Glied eines Ganzen zu erkennen, bildet sich hier aus. Religiöse Naturen und solche, die schon im Leben sich einer reinen, edlen Moral befleißigt haben, werden während eines großen Teiles ihres geistigen Zwischenzustandes Kraft aus dieser Region schöpfen. Und sie werden mit einer Erhöhung ihrer Fähigkeiten nach dieser Richtung hin wieder verkörpert werden.“ Die dritte Region ist die Sphäre der großen und selbstlosen Hingabe. „Die großen Wohltäter des Menschengeschlechtes, die hingebungsvollen Naturen, diejenigen, welche die großen Dienste in den Gemeinschaften leisten, haben ihre Fähigkeit hierzu in dieser Region erlangt, nachdem sie sich in früheren Lebensläufen die Anwartschaft zu einer besonderen Verwandtschaft mit ihr erworben haben.“ Die vierte Region ist die Heimat des allgemein menschlichen Kulturfortschrittes. „Was der Mensch an wissenschaftlichen Ergebnissen, an künstlerischen Ideen und Gestalten, an Gedanken der Technik während des irdischen Lebens ausbildet, trägt in dieser vierten Region seine

⁵¹ E Th, 117 ff. 120.

Früchte. Aus dieser Region saugen daher Künstler, Gelehrte, große Erfinder während ihres Aufenthaltes im ‚Geisterlande‘ ihre Impulse und steigern hier ihr Genie, um bei einer Wiederverkörperung im verstärkten Maße zur Fortentwicklung der menschlichen Kultur beitragen zu können.“ Weiterschreitend entledigt sich der Menscheng Geist nun jeder irdischen Fesseln. In der fünften Region findet dasjenige Prinzip im Menschen, das wir als Manas oder Geistselbst kennen lernten, die ihm angemessene Wirklichkeit. Hier lebt der Mensch in seinem wahren Selbst. Die fünfte Region ist das „Reich der Absichten und Ziele“, in dem das Gedächtnis an frühere Lebensläufe und der prophetische Vorblick für spätere „aufblitzen“. „Man muß sich vertraut machen mit dem Gedanken, daß der Mensch in dieser Region über sich anders urteilen muß, als er dies im physischen Leben tun kann. Hat er z. B. weniges sich erworben, was mit dieser fünften Region verwandt ist, so entsteht in ihm der Drang, sich für das folgende physische Leben einen Impuls einzuprägen, welcher dieses Leben so verlaufen läßt, daß im Schicksal (Karma) desselben die entsprechende Wirkung des Mangels zutage tritt. Was dann in dem folgenden Erdenleben als leidvolles Geschick, vom Gesichtspunkt dieses Lebens aus, erscheint — ja vielleicht als solches tief beklagt wird —, das findet der Mensch in dieser Region des ‚Geisterlandes‘ als für ihn durchaus notwendig.“ Mit der sechsten und siebenten Region nähert sich der Geist der Grenze der drei Welten. An dieser Grenze angelangt hat er die Stufe erklimmt, wo die göttliche Weisheit unverhüllt vor seinen Blicken ausgebreitet liegt und die Rätsel der drei Welten für ihn gelöst sind.⁵²

5. Die Lösung der Welträtsel

Überblicken wir das Gemälde der theosophischen Weltansicht im ganzen, wie es der Theosoph uns zur Lösung der Welträtsel darbietet. Es wird dem Menschen durch die helllichtige Erkenntnis klar, wie er in der Vergangenheit selbst die Grundlagen für seine Gegenwart

⁵² E Th, 121—135.

gelegt hat.⁵³ „Sein Wesen steht dadurch bis zu einem gewissen Grade offenbar vor ihm. Es sind z. B. bestimmte Neigungen und Gewohnheiten in ihm. Jetzt kann er sich klarmachen, warum er diese hat. Gewisse Schicksalsschläge haben ihn getroffen; nun erkennt er, woher diese kommen. Er wird gewahr, weshalb er das eine liebt, das andere haßt, warum er durch dies oder jenes glücklich oder unglücklich ist. Das sichtbare Leben wird ihm durch die unsichtbaren Ursachen verständlich. Auch die wesentlichen Lebensstatsachen, Krankheit und Gesundheit, Tod und Geburt, entschleiern sich vor seinen Blicken. Er merkt, daß er vor seiner Geburt die Ursachen gewoben hat, die ihn notwendig wieder ins Leben hereinführen mußten. Er kennt nunmehr die Wesenheit in sich, welche in dieser sichtbaren Welt aufgebaut ist auf eine unvollkommene Art, und die auch nur in derselben sichtbaren Welt ihrer Vollkommenheit zugeführt werden kann. Denn in keiner anderen Welt gibt es eine Gelegenheit, an dem Ausbau dieser Wesenheit zu arbeiten. Und ferner sieht er ein, daß der Tod ihn zunächst nicht für immer von dieser Welt trennen kann. Denn er muß sich sagen: Ich bin dereinst zum ersten Male in diese Welt gekommen, weil ich damals ein solches Wesen war, welches das Leben in dieser Welt brauchte, um sich Eigenschaften zu erwerben, die es sich in keiner anderen Welt hätte erwerben können. Und ich muß solange mit dieser

⁵³ „Ein Schicksalsschlag, der den Menschen im Leben der physischen Welt trifft, kann für die Seelenverfassung dieses Lebens etwas dem Willen des Menschen ganz Widerstrebendes zu haben scheinen: in dem Leben zwischen Tod und Geburt waltet in der Seele eine dem Willen ähnliche Kraft, welche dem Menschen die Richtung gibt nach dem Erleben dieses Schicksalschlages. Die Seele sieht gewissermaßen, daß ihr aus früherem Erleben eine Unvollkommenheit anhaftet. Eine Unvollkommenheit, die von einer unschönen Tat oder einem unschönen Gedanken herrührt. In der Seele entsteht zwischen Tod und Geburt der willensähnliche Impuls, die Unvollkommenheit auszugleichen. Sie nimmt deswegen in ihr Wesen die Tendenz auf, in dem weiteren Erdenleben sich in ein Unglück zu stürzen, um durch dessen Erleiden den Ausgleich herbeizuführen. Nach der Geburt im physischen Leibe ahnt die Seele, die von einem Schicksalschlage getroffen wird, nicht, daß sie in dem rein geistigen Leben vor der Geburt sich selbst die Richtung nach diesem Schicksalschlage gegeben hat. Was also völlig ungewollt erscheint vom Gesichtspunkt des Erdenlebens, ist von der Seele gewollt im Übersinnlichen. „Von dem Ewigen aus bestimmt sich der Mensch die Zukunft.“ E Th, 195.

Welt verbunden sein, bis ich alles in mir entwickelt habe, was in ihr gewonnen werden kann. Ich werde dereinst nur dadurch ein tauglicher Mitarbeiter in einer anderen Welt werden, daß ich mir in der sinnlich sichtbaren alle die Fähigkeiten dazu erwerbe.“

Zwei Ausblicke eröffnen sich dem Eingeweihten. Hat sich ihm doch auf dem Gipfelpunkt seiner Erkenntnis auch nunmehr das eigentliche Wesen der physischen Welt lichtvoll enthüllt! In eine Vergangenheit schaut er, in welcher diese sinnliche Welt noch nicht war, und in eine Zukunft, in welcher sie nicht mehr sein wird. „Denn über das Vorurteil, daß die übersinnliche Welt sich aus der sinnlichen entwickelt habe, ist er längst hinweg. Er weiß, daß das Übersinnliche zuerst war, und daß sich alles Sinnliche aus diesem entwickelt habe. Er sieht, daß er selbst, bevor er zum ersten Male in diese sinnliche Welt gekommen ist, einer übersinnlichen angehört hat. Aber diese einstige übersinnliche Welt brauchte den Durchgang durch die sinnliche. Ihre Weiterentwicklung wäre ohne diesen Durchgang nicht möglich gewesen. Erst wenn sich innerhalb des sinnlichen Reiches Wesen entwickelt haben werden mit entsprechenden Fähigkeiten, kann die übersinnliche wieder ihren Fortgang nehmen. Und diese Wesenheiten sind die Menschen. Diese sind somit, so wie sie jetzt leben, einer unvollkommenen Stufe des geistigen Daseins entsprungen und werden selbst innerhalb derselben zu derjenigen Vollkommenheit geführt, durch die sie dann tauglich sein werden zur Weiterarbeit an der höheren Welt.“⁵⁴

Der Entwicklungsgedanke, dieses Leitmotiv der theosophischen Lehre, wird rückwärts gedreht und metaphysisch gewendet: Die Entwicklung geht ursprünglich nicht von unten nach oben, sondern von oben nach unten, d. h. der Emanationsgedanke triumphiert über den Entwicklungsgedanken.

Mit der Erkenntnis, daß die irdische Welt die zeitweilige Verdichtung einer geistigen ist, ist das Verständnis gegeben für Krankheit und Tod. „Der Tod ist nämlich nichts anderes als der Ausdruck dafür, daß die einstige übersinnliche Welt an einem Punkte angekommen war, von dem aus sie durch sich selbst nicht weitergehen konnte. Ein allgemeiner Tod wäre notwendig für sie gewesen, wenn sie nicht einen

⁵⁴ W. E., 217 ff. 220.

neuen Lebenserschlag erhalten hätte. Und so ist dieses neue Leben zu einem Kampf gegen den allgemeinen Tod geworden. Aus den Resten einer absterbenden, in sich erstarrenden Welt erblühten die Keime einer neuen. Deshalb finden wir Sterben und Leben in der Welt. Und langsam gehen die Dinge ineinander über. Die absterbenden Teile der alten Welt haften noch den neuen Lebenskeimen an, die ja aus ihnen hervorgegangen sind. Den deutlichsten Ausdruck findet das eben im Menschen. Er trägt als seine Hülle an sich, was sich aus jener alten Welt erhalten hat; und innerhalb dieser Hülle bildet sich der Keim jenes Wesens aus, das zukünftig leben wird. Er ist so ein Doppelwesen, ein sterbliches und ein unsterbliches. Das Sterbliche ist in seinem End-, das Unsterbliche in seinem Anfangszustand. Aber erst innerhalb dieser Doppelwelt, die ihren Ausdruck in dem Sinnlich-Physischen findet, eignet er sich die Fähigkeiten dazu an, die Welt der Unsterblichkeit zuzuführen. Ja, seine Aufgabe ist, aus dem Sterblichen selbst die Früchte für das Unsterbliche herauszuholen. Blickt er also auf sein Wesen, wie er es selbst in der Vergangenheit aufgebaut hat, so muß er sich sagen: Ich habe in mir die Elemente einer absterbenden Welt. Sie arbeiten in mir und nur allmählich kann ich ihre Macht durch die neuaufliebenden unsterblichen brechen. So geht des Menschen Weg vom Tode zum Leben.“⁵⁵ Mit dem Tod setzt die Entwicklung von unten nach oben ein. Der Tod als Inbegriff aller Vergänglichkeit wird zu einem „Steigerer des Lebens“,⁵⁶ zum Erhaltungs- und Fortschrittsprinzip der übersinnlichen Welt, die durch die allmähliche Aufsaugung der sinnlichen Durchgangswelt auch ihrerseits über sich hinaus geführt und auf eine höhere Stufe erhoben werden soll. Aber das sind letzte und allerletzte Ausblicke. „Der von der Theosophie gelehrte nächste Zweck der Menschheitsentwicklung ist die erst in ferner Zukunft vollendete Erstehung einer neuen geistigen Hierarchie, deren vornehmstes Merkmal die volle moralische Freiheit sein wird.“⁵⁷ So löst die Theosophie die Aufgabe, um derentwillen sie sich allein Daseinsberechtigung zuerkennt: Die tieferen geistigen Kräfte zu erforschen, welche in der Menschennatur und in der übrigen Welt schlummern, damit dem Leben dadurch Sinn und Kraft gegeben und

⁵⁵ W E, 221 f. ⁵⁶ Seiling a. a. D. 26. ⁵⁷ Seiling a. a. D. 19.

der Mensch tüchtig werde für die alltäglichsten Erfordernisse und zufrieden in seinem Gemüt. Nicht nur die großen Lebensrätsel und die umfassenden Fragen des Weltgeschehens will sie sich angelegen sein lassen. Für jeden einzelnen, an welcher Stelle im Leben er stehen mag, will sie die Quelle sein, „aus der er Antwort auf die alltäglichsten Lebensfragen, Trost, Kraft, Zuversicht im Dasein und Arbeiten zu schöpfen vermag“. Nicht hochfliegende Spekulation für auserlesene Geister will sie sein, sondern praktische Lebensphilosophie „für die unmittelbarsten Bedürfnisse des Augenblicks, auch in den — scheinbar — untergeordnetsten Lagen des Tageslebens“.⁵⁸ —

Der eindringliche Appell an die Aktivität des Menschen zur Selbstverwirklichung seiner ungenutzten Kräfte und Möglichkeiten; der schrankenlose Entwicklungsoptimismus mit dem Ziel der sittlichen Vervollkommnung; der Glaube an eine unverbrüchliche Weltenharmonie und eine alle Wesen umfassende Alliebe; und das unbegrenzte Zutrauen zur menschlichen Erkenntnisfähigkeit, in Urweltgründe einzudringen und die Rätsel des Daseins sinnvoll zu entwirren, ohne sich auf das Dogma einer Kirche zu stützen oder sich zur Unduldsamkeit einer Sekte zu verengen, — sie geben der theosophischen Bewegung den verlockenden Reiz, den sie auf viele Menschen der Gegenwart ausübt.

⁵⁸ E R, 62; G U, 11 f.

V. Kapitel

Zur Psychologie des Hellsehens

1. Das pathologische Vorurteil

Es liegt dem kritisch-skeptischen Beurteiler nahe, sich mit den Bekenntnissen des Theosophen — denn um solche, nicht um Erkenntnisse handelt es sich vorerst — dadurch abzufinden, daß er sie mit seelischen Vorgängen in Zusammenhang bringt, die der Psychiater als „Halluzinationen“ bezeichnet. Solche unfreiwilligen Sinnestäuschungen oder Sinnesempfindungen, bei welchen eine äußere Reizquelle nicht vorhanden ist, kommen bei Geistes- und Nervenkrankheiten, bei Fieberzuständen und Vergiftungen vor. Darnach müsse auch das theosophische Hellsehen als „pathologisch“, als auf einer abnormen geistigen Veranlagung beruhend angesehen werden. Daß man aber gegenüber dem Phänomen des Hellsehens mit der Diagnose: „pathologisch!“ nicht auskommt, ist unschwer einzusehen. Denn was heißt pathologisch!? Pathologisch ist ein Begriff, der alle Lebensvorgänge, auch die Erscheinungen des Seelenlebens, umfaßt, die der Forschung auffallen, weil sie nicht so häufig und seltener sind als andere, deren regelmäßige Wiederkehr sie zu beobachten und zu beschreiben bisher Gelegenheit hatte. Der Pathologe registriert einen Tatbestand, dessen kausalem Ablauf er auch nachgehen mag. Ob im Gebiet der seelischen Erfahrungen, die uns hier allein angehen, dieser Tatbestand „wahr“ ist, kann für ihn zunächst nur den Sinn haben, ob er richtig und vollständig beschrieben ist. Die Wertfrage nach der inhaltlichen Geltung dieses Tatbestandes — also etwa das Werturteil: Das Regelmäßige ist das Gesunde und Wertvolle, das Seltener ist das Minderwertige, das Krankhafte, oder in unserem Falle die Frage: ist die Welt des Hellsehens eine auf krankhafter Veranlagung beruhende subjektive Illusion oder eine objektive Wirklichkeit? — diese Wertfrage kann der Pathologe nur in ganz bestimmt begrenztem Umfang, aber nicht ausnahmslos und endgültig entscheiden.

Einige Beispiele mögen das verdeutlichen.

Ich komme in den Tagesraum eines Irrenhauses. Ich sehe einen Mann aufgeregter gestikulierend sich unterhalten, als ob er ein Gegenüber hätte. Ich trete auf ihn zu, fasse ihn am Arm und frage ihn: Mit wem unterhalten Sie sich denn? Er antwortet: Ich war eben bei meinem Bruder in Petersburg. Der Mann ist in Bielefeld und nicht in Petersburg. Und aus den Personalakten geht hervor, daß sein Bruder vor drei Jahren gestorben ist. Ich urteile mit Recht: der Mann ist pathologisch, denn er sieht und hört etwas, was nachweisbar nur in seiner Einbildung existiert. Oder ich trete auf einen anderen zu, der sich in Schimpfreden ergeht. Ich frage ihn: Warum schimpfen Sie denn so? Er: Man will mich vergiften. Heute haben sie mir wieder Gift ins Essen gestreut. Die chemische Untersuchung beweist, daß kein Gift im Essen ist. Ich urteile: der Mann ist pathologisch. Denn seine Behauptung ist eine nachweisbar subjektive Einbildung. Der Theosoph sagt: es gibt eine durch helllichtige Erkenntnis erforschbare übersinnliche Geisterwelt. Der Pathologe wird, da er sich mit diesem nicht gerade häufig vorkommenden Anspruch abfinden muß, versuchen, das seelische Phänomen des Hellsehens um seines selteneren Auftretens willen der Reihe der ihm bereits geläufigen und als krankhaft beurteilten Vorgänge einzuordnen. Er wird sagen, es sei nach Analogie anderer Vorgänge sehr wahrscheinlich, daß auch das theosophische Hellsehen auf Halluzinationen beruht. Aber, da es sich um eine von vornherein mit vollem Bewußtsein als übersinnlich in Anspruch genommene, als solche erkenntnistheoretisch fundierte und erlebte Wirklichkeit handelt, so hat der Pathologe keine Handhabe mehr, die gemutmaßte Geisteskrankheit des Hellsehers mit einer Sinneswahrnehmung oder mit einer chemischen Untersuchung auch direkt zu beweisen, wie er das in den Fällen vermag, in denen die Ansprüche der Geisteskranken sich ja auf die wahrnehmbare Sinnenwelt erstrecken, die jederzeit kontrolliert werden kann.

Auf das Seelenleben, auf die Kunst, auf die Bestandteile einer Weltanschauung angewandt, ist der Ausdruck „pathologisch“ trotz seiner wissenschaftlichen Klangfarbe häufig ein reines Geschmacksurteil. Ich nenne alsdann pathologisch, was mir zu sonderlich und wunderbar erscheint, um daran Gefallen zu finden. Über den Geschmack ist frei-

lich nicht zu streiten. Aber damit ist der Theosoph nicht widerlegt. „Nichts ist zu wunderbar“, sagt einer der größten Physiker, Faraday, „nichts ist zu wunderbar, um wahr zu sein“. Und es wäre doch durchaus denkbar, daß sich etwas als objektiv begründet und wirklich herausstellt, was bisher bloß infolge mangelnder Erfahrung, selteneren Vorkommens und des Fehlens geeigneter Bedingungen seines Eintretens voreilig als pathologisch, wenn nicht gar als Betrug denunziert worden ist. Eine „Widerlegung“ der Theosophie wird man auf diese Weise schwerlich zustande bringen, daß man ihr Hellsehen auf einen geistigen Defekt oder noch einfacher auf ein plumptes Schwindelmanöver zurückführt.

2. Okkultismus und Unterbewußtsein

Das theosophische Hellsehen gehört generell und psychologisch betrachtet mit andern außergewöhnlichen Erscheinungen des Seelenlebens wie: Kristallsehen, Geistersehen, Gespenstererscheinungen, Vorahnungen, Wahrträume, Prophezeiungen, Ekstasen, Automatismen, Fernwirkung, Fernsehen, Gedankenübertragung (Telepathie), zweites Gesicht, Doppelleben, Somnambulismus, im weiteren alle mediumistischen und spiritistischen Erscheinungen — in das Gebiet des Okkultismus.

„Als okkulte Phänomene bezeichnet man in der Regel gewisse rätselhafte Vorgänge, deren Fremdartigkeit ein Verständnis im Zusammenhang mit dem gewöhnlichen Weltbilde auszuschließen scheint... Manchen unerklärten (unerklärbar darf man nicht sagen, da darüber zum vornherein nichts auszumachen ist) Ereignissen gegenüber ahnen viele einen seelischen Ursprung oder Hintergrund, sie können ihn aber im bekannten Seelenreich und seinen bekannten ‚Kräften‘ oder Qualitäten nicht finden. Diese Ereignisse werden mit Vorliebe okkult genannt, weil ihr Hintergrund okkult, d. h. unsern Blicken verborgen ist.“¹

¹ Paul Häberlin, Über okkulte Phänomene. Süddeutsche Monatshefte, September 1913, S. 658 ff. — Zur Orientierung über das Gebiet der okkulten Erscheinungen seien genannt: Max Dessoir, Vom Jen'eits der Seele. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung³ 1919; das klassische Werk Theodor Flournoy's, Die Scherin von Genf. Mit Geleitwort von Max Dessoir. Auto-

Es gibt eine vierfache Möglichkeit, sich mit den okkulten Phänomenen abzufinden.

Sie sind heimisch im Gebiet des vulgären Aberglaubens, den man treffend die „undisziplinierte Sucht nach Erfassung des übersinnlichen Hintergrundes der Dinge“ genannt hat und der in geheimnisvollen Erlebnissen seine kritiklose Befriedigung findet.²

Wo unkritischer Aberglaube den okkulten Erscheinungen, mögen sie vorgeblich oder wirklich sein, entgegenkommt, ist dem bewußten und unbewußten Betrage Tür und Tor geöffnet. Alle kritischen Referenten und Beurteiler des Okkultismus sind sich denn auch darüber einig, daß Betrug und Schwindel auf diesem Gebiete wahre Orgien feiern. Es ist die größte und schwierigste Kunst der wissenschaftlichen Erforschung des Okkultismus, sich methodisch gegen Betrügereien und unstatthafte Manipulationen ihrer Versuchspersonen zu sichern, um zu brauchbaren Resultaten zu kommen.

Ist die reinliche Absonderung von Aberglaube, Betrug und sonstigen Täuschungsmöglichkeiten gelungen, so ist es nunmehr Aufgabe der Wissenschaft, den wirklich okkulten, d. h. bislang psychologisch unerklärten Restbestand jener geheimnisvollen Vorkommnisse durch Rückführung auf bereits Bekanntes oder durch Aufstellung neuer Theorien und Arbeitshypothesen begreifbar zu machen. Die Lösung dieser Aufgabe liegt noch in den allerersten Anfängen. Sie führt in vollkommenes „Neuland der Seele“, das zu erschließen erst künftigen Forschungen vorbehalten ist. Nach dem Vorgang englischer, amerikanischer

risierte Übersetzung 1914; J. Maxwell, Neuland der Seele. Anleitung zu wandfreier Darstellung und Ausführung psychischer Versuche (Verlag Julius Hoffmann, Stuttgart, ohne Jahreszahl); James H. Hyslop, Probleme der Seelenforschung 1909; Ludwig Staudenmaier, Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft 1912; v. Schrenck-Notzing, Materialisationsphänomene. Ein Beitrag zur Erforschung der mediumistischen Teleplastie 1914; K. H. E. De Jong, Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung. Leiden 1909. — Häberlin bemerkt a. a. O.: „Ich glaube, beim heutigen Stande der Angelegenheit ist der unvoreingenommen Interessierte auf den Eindruck der kritischen Zuverlässigkeit oder Unzuverlässigkeit angewiesen, den ihm die Berichtersteller machen.“ Die angeführte Literatur ist vortrefflich geeignet, den Interessierten mit den Problemen des Okkultismus näher bekannt zu machen. ² Th. Steinmann, Artikel „Okkultismus“ im Handwörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ Band IV, 1913, Sp. 940 f

und französischer Psychologen ist die deutsche Forschung sehr zaghaft und unsicher tastend gefolgt. Nach dem Werke Dessoirs aber steht es auch für sie definitiv fest, daß das Gebiet des Okkultismus nicht mehr mit den Bezeichnungen „Aberglaube“ und „Betrug“ abgetan werden kann. Der psychologische Ort nun, von dem man die Erleuchtung und Aufklärung jener okkulten Erscheinungen erwartet, ist die dem Tagesleben und der Außenwelt abgekehrte Nachtseite des Seelenlebens, die Region des sogenannten „Unterbewußtseins“, das es in seinen gesetzmäßigen Zusammenhängen zu ergründen gilt. In diesem Sinne spricht Dessoir von einem rein psychologischen „Jenseits der Seele“ und dem neuen Wissenschaftszweig der „Parapsychologie“, der es obliegt, die über den normalen Verlauf des Seelenlebens hinaus- oder neben ihm hergehenden, einerseits von den gewöhnlichen, andererseits von den pathologischen Zuständen zu scheidenden Seelenvorgänge zu erfassen.

Die vierte Möglichkeit endlich, bei der Zergliederung der okkulten Vorgänge zu einer Gesamtauffassung des Okkultismus zu gelangen, besteht darin, das subjektiv-psychologische Seelenjenseits in objektiv-metaphysischem Sinne zu unterbauen. Damit wendet sich der Okkultismus vom rein empirischen Phänomenalismus zur Weltanschauung. „Über das bloß Seelische hinaus — so sagt man uns — gibt es ein Reich geistiger Wesenheiten, mit dem der Mensch in Verbindung treten kann, wenn das unterschwellige Leben der Seele befreit und erstarbt ist. Diese metaphysische Umgebung gilt als erfüllt von persönlichen Kräften, als irgendwie räumlich, zeitlich, ursächlich geordnet, zugleich aber auch als Subgriff von Tatbeständen, die ihre eigentliche Daseinsform entweder verloren oder (wie bei den Prophezeiungen) noch nicht erhalten haben . . . Das subjektive wie das objektive Seelenjenseits wird gern zu einer Gesamtbetrachtung zusammengefaßt, in der das Unterbewußtsein eine metaphysische Würde gewinnt. Der menschliche Zellenorganismus soll ein mit höheren Fähigkeiten ausgestattetes transzendentes Subjekt bergen, das, wie Traum und Hypnose zeigen, immerfort gegenwärtig ist, aber nur bei Ausnahmaturen oder nach besonderer Schulung sich zu freien Leistungen erhebt. Dem Wachbewußtsein ist es schon in seiner unent-

wickelten Form überlegen, z. B. in bezug auf die Beherrschung organischer Funktionen und in bezug auf den Erinnerungsumfang. Indem es höher steigt, dringt es in das Reich der Wahrheit ein, schaut Gott und die Geister, sieht Vergangenes und Künftiges. Denn in diesem geistigen Reich liegen die geheimen Zusammenhänge zwischen dem Gewesenen und dem Kommenden, da liegen auch die eigentlichen Gründe der irdischen Geschehnisse. Wer hier eintritt, empfängt eine neue Einsicht, ein Wissen um die verborgensten Dinge.“³

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der ethisch geläuterte Individualismus des theosophischen Okkultisten nicht den niederen Arten des Okkultismus, dem Volksaberglauben oder den ihm entgegenkommenden Betrügereien zugerechnet werden darf. Die Theosophie ist der zuletztgenannten, vierten Art des Okkultismus einzuordnen, da sie von sich aus eine parapsychische Erklärung aus dem Unterbewußtsein ebenfalls ganz unmißverständlich ablehnt. Freilich, darin besteht das eigentliche und bisher noch ungelöste psychologische Problem, das die Theosophie Forschern von der Art Dessoirs und Flournoys stellt, ob ihr Hellsehen, soweit es wirklich okkult ist und nicht bloß ein Schema für Erkenntnisse, die ihr aus anderen Quellen, besonders vergangenen Kulturen, fließen, nicht doch parapsychisch aus dem subjektiven Unterbewußtsein erklärt werden kann. Es sei bei dieser Gelegenheit auch ausdrücklich betont, daß die genannten Forscher das sogenannte Unterbewußtsein nur als eine „Arbeitshypothese“, als eine „vorläufige Hilfsvorstellung“ einschätzen.⁴

3. Psychologische Selbstbeobachtung

Während sich im allgemeinen das sonstige Hellsehen auf Vorgänge der Sinnenwelt erstreckt,⁵ ist die helllichtige Erkenntnis des Theosophen auf eine übersinnliche Geisterwelt bezogen. Der Theosoph selbst führt eine Reihe näherer Bestimmungen an, die dieses Hellsehen im Unter-

³ Dessoir a. a. D. S. 3 f. ⁴ Flournoy: Dessoir a. a. D. S. X f. ⁵ Vergleiche z. B. Rudolf Tischner, Über Telepathie und Hellsehen. Experimentell-theoretische Untersuchungen (Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens herausgegeben von Loewenfeld und Kurella, Heft CVI) 1920.

schied vom gewöhnlichen Bewußtsein und Unterbewußtsein besonders charakterisieren sollen.

Die Vorgänge, die zu dem schauenden, leibfreien und ganz geistig-seelischen Bewußtsein der Anthroposophie führen, werden scharf abgerückt von allem Visionären, Ekstatischen, Halluzinatorischen, Mediumistischen, von traumhaftem Hellsehen, Autosuggestion und Hypnose. Diese — nach Auffassung des Theosophen — pathologischen und abnormen Zustände des Seelenlebens drücken das Bewußtsein unter den Stand herab, den es im wachen und gesunden Menschen einnimmt, während die theosophische Schulung gerade umgekehrt das normale und gesunde Seelenleben derartig über sich selbst hinaussteigert, daß ihm neue Fähigkeiten hinzugefügt und angebildet werden, die in das Geistgebiet hineinführen. Außerdem habe man es bei jenen krankhaften Seelenzuständen nicht mit einem wirklichen Erleben der Seele in einem leibfreien Bewußtsein zu tun, sondern mit einer physiologisch bestimmbar Verbindung des Leibes mit der Seele, die von der des gewöhnlichen Lebens abweicht und zu „herabgestimmtem Geistesleben“ führt. Endlich sei das normale Wachbewußtsein des Menschen nicht nur Voraussetzung und Ausgangspunkt der hell-sichtigen Erkenntnis, es begleite und kontrolliere auch ständig die höheren Bewußtseinszustände, während z. B. das Wachbewußtsein des Mediums im Trancezustand ausgeschaltet oder wenigstens abgeschwächt werde. „Man kann hieraus begreifen, daß das gesunde gewöhnliche Bewußtsein die notwendige Voraussetzung für das schauende Bewußtsein ist. Wer glaubt, ein schauendes Bewußtsein ohne das tätige gesunde gewöhnliche Bewußtsein entwickeln zu können, der irrt gar sehr. Es muß sogar das gewöhnliche normale Bewußtsein in jedem Augenblicke das schauende Bewußtsein begleiten, weil sonst dies letztere Unordnung in die menschliche Selbstbewußtheit und damit in das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit brächte. Anthroposophie kann es bei ihrer schauenden Erkenntnis nur mit einem solchen Bewußtsein, nicht aber mit irgendeiner Herabstimmung des gewöhnlichen Bewußtseins zu tun haben.“⁶ Nicht Einschränkung, sondern Erweiterung, nicht Herab-

⁶ WS, 130 ff.; S, 16 f. 205 f. 217 f.; M, 240 f.; MPh, II, 239. 253. Die Sperrung v. Verf.

minderung, sondern Höherbildung, nicht Ausschaltung, sondern Pflege, nicht Zersplitterung, sondern Verstärkung des normalen Ich-Bewußtseins wird von der Theosophie angestrebt.

Im einzelnen ist es von Wichtigkeit, die Stellung zu beachten, die der Erinnerung im gewöhnlichen und im hellseherischen Bewußtsein zukommt. Die Erinnerung, die im gewöhnlichen Leben eine so große Rolle spielt, wird im erwachten Bewußtsein gänzlich außer Kraft gesetzt. „Was man einmal vorgestellt hat, daran kann man sich erinnern, auch wenn die Vorstellung ein bloßes Phantasiegebilde ist. Was man in hellseherischem Schauen erfahren hat: das ist in dem Augenblicke entschwunden, in dem die Schauung aufhört, wenn man nicht zu der seelischen Kraft des Schauens auch noch die andere hinzuentwickelt hat, in der Seele wieder dieselben Bedingungen des Schauens herzustellen, welche zu dieser Schauung geführt haben. Man kann sich an diese Bedingungen erinnern und man kann dadurch die Schauung wiederholen; aber man kann sich nicht unmittelbar an die Schauung erinnern.“ Mit diesem Moment psychologischer Selbstbeobachtung will der Theosoph dem Einwand wehren, daß seine hellichtigen Erkenntnisse wie unklare Erinnerungen aus den unterbewußten Tiefen der Seele herauffluten.⁷

Eine weitere Eigentümlichkeit des hellseherischen Lebens ist die, daß in ihm Übung und Gewöhnung nicht die gleiche fruchtbare Rolle spielen wie im sonstigen Leben. „Wer wiederholt eine gewisse Betätigung ausführt, der steigert seine Fähigkeit, diese Betätigung in geschickter Weise auszuführen. Wie wäre Fortschritt im Leben, in der Kunst, wie wäre irgendein Lernen überhaupt möglich, wenn nicht solcher Gewinn der menschlichen Geschicklichkeit durch Übung erreicht werden könnte. Ein gleiches gilt aber nicht für die Aneignung des hellseherischen Schauens. Wer eine übersinnliche Erfahrung gemacht hat, der ist dadurch nicht geschickter geworden, sie ein zweites Mal zu machen. Hat er sie einmal gehabt, so ist dies ein Grund, daß sie vor ihm fortstrebt. Sie sucht ihn gewissermaßen zu fliehen. Und er muß zu besonderen Seelenverrichtungen seine Zuflucht nehmen, die für ein wiederholtes Erfahren seine Seele mit einer stärkeren

⁷ W S, 132 ff.

Kraft ausstatten als diejenige war, die ihn das erste Mal in den Stand gesetzt hat, die Erfahrung zu machen ... dieselben Anstrengungen, die zum erstenmal zu dem Ergebnis geführt haben, wirken nicht ein zweites Mal, sondern stärkere, oft ganz andere.“⁸

Bemerkenswert ist endlich das Verhältnis des Hellsehens zur Zeit. Die Schauungen leuchten kaum einen bemessbaren Zeitinhalt hindurch vor dem hellseherischen Bewußtsein auf. „Man kann sagen: in dem Augenblicke, in dem sie auftreten, sind sie auch schon wieder entflohen. Das bewirkt, daß nur rasche Besinnung, rasche Einstellung der Aufmerksamkeit zum Bemerkn wahrer Schauungen führte. Wer solche rasche Besinnung und Aufmerksamkeitseinstellung nicht unter seinen Seelenfähigkeiten entwickelt, der mag Schauungen haben; er erlangt kein Wissen davon.“⁹

Zusammenfassend charakterisiert der Theosoph die Verhältnis des schauenden zum gewöhnlichen Bewußtsein folgendermaßen: „Wahres hellseherisches Schauen verhält sich zu den gesunden Verrichtungen des gewöhnlichen Bewußtseins wie dieses sich zu dem Schlafbewußtsein, dessen Inhalt in Träumen vor die Seele tritt, verhält. Wie aber durch ein ungesundes Schlafleben das gewöhnliche Bewußtsein gestört und untergraben wird, so kann auf der Grundlage einer lebensfeindlichen, lebensunpraktischen Haltung in der gewöhnlichen Wirklichkeit kein gesundes hellseherisches Schauen sich aufbauen. Je fester der Mensch im Leben steht, je verständnisvoller er den Aufgaben des gewöhnlichen intellektuellen, gefühlsmäßigen, moralischen und sozialen Daseins gegenüber sich verhält, desto gesünder wird er aus einer solchen Lebensführung die Seelenfähigkeiten hervorgehen lassen können, welche ihn zum Erleben der übersinnlichen Welten bringen.“¹⁰

4. Problematisches

Von Problematischem kann man nunmehr in einem doppelten Sinne reden. Einmal in dem Sinne, als die psychologische Selbstbeobachtung des Theosophen sich nicht frei von auffallenden Widersprüchen hält.

⁸ W S, 135 ff. ⁹ W S, 137 f. ¹⁰ W S, 139 f.

Die Erinnerung soll im hellseherischen Bewußtsein vollkommen ausgeschaltet sein, während doch ein Wissen von den Schauungen erlangt werden soll. Wie es möglich ist, ein Wissen von den Inhalten der Schauung zu erlangen, ohne sich ihrer zu erinnern, darüber bleibt der Theosoph die Erklärung schuldig. Das gewöhnliche normale Bewußtsein soll in jedem Augenblick das schauende Bewußtsein kontrollieren, während die Lehre von den Erkenntnisstufen¹¹ darauf hinauslief, das gewöhnliche Bewußtsein immer mehr zu extirpieren. Problematisch bleibt aber das theosophische Hellsehen einstweilen auch in dem Sinn, als es sich einer restlosen Erklärung aus dem Unterbewußtsein vorläufig zu entziehen scheint.

Für eine solche Erklärung spricht trotz eifriger Bestreitung des Theosophen in der Tat nicht wenig. Ist doch schon nicht einmal das streng methodische Verfahren des Theosophen eine schlechtthin überzeugende Gegeninstanz dagegen, daß wir es mit Wahnsinn zu tun haben. Ist dieses Wahnsinn, hat es doch Methode, könnte man ihm entgegenhalten. „Sogar bei Geisteskranken wird manchmal eine geradezu überlegene Intelligenz in den Dienst des Wahns gestellt. Das Denken ist eben charakterlos genug, seine Formen jedem Inhalt anzubieten.“¹² Was eine parapsychische Erklärung aus dem Unterbewußtsein nahelegt, ist indirekt der Nachweis, daß das theosophische Gedankengebäude als wissenschaftliches System vollkommen haltlos ist und in allem wesentlichen von vergangenen oder gegenwärtigen Kulturen gestützt wird,¹³ direkt der Wert, der den seelischen Übungen zur Erlangung helllichtiger Erkenntnisse eingeräumt wird. Dieser Übungswert mag in gewisser Hinsicht eingeschränkt oder näher bestimmt werden, zweifellos ist doch, daß man ohne langdauernde und beharrliche Übung in die leibfreie Erkenntnis übersinnlicher Welten nicht hineinkommt und ohne sie darinnen nicht zu beharren vermag.¹⁴ Ludwig Staudenmaiers Werk¹⁵ ist ein überzeugendes Dokument dafür, bis zu welchem Grade Halluzinationen und andre okkulte Seelenerscheinungen durch planmäßige, kunstgerechte Übung freiwillig und willkürlich hervorgerufen werden können, ohne daß man hierzu

¹¹ Kapitel III, 5. ¹² Dessoir a. a. D. S. 319. ¹³ Vergl. die folgenden Kapitel.

¹⁴ G II, 317. ¹⁵ a. a. D.

anderer Voraussetzungen als der gegebenen Dispositionen des Unterbewußtseins bedürfte. Dieser Hinweis ist nicht zwingend. Aber die parapsychische Erklärung des theosophischen Hellsehens rückt damit in den Bereich der Wahrscheinlichkeit.

Nicht weniger spricht hierfür die Art und Weise, wie dem angehenden Geheimschüler Fortschritte in der hellichtigen Erkenntnis zugemutet werden. Während zum Begreifen der Sinnenwelt eigene Anschauung und Wahrnehmung gehören, ist das Begreifen der übersinnlichen Welten durchaus nicht daran gebunden. „Die übersinnlichen Welten kann man vollkommen begreifen, wenn man durch die unbefangene Urteilskraft eine sachgemäße Beschreibung entgegennimmt. Zum Begreifen und zum Erleben aller lebensfördernden, lebenbefriedigenden Kräfte der geistigen Welten bedarf man bloß der Beschreibungen, welche von denjenigen gegeben werden, die schauen können . . . Und es ist durchaus möglich, daß jemand gar keinen eigenen Einblick in die übersinnlichen Welten hat, und dennoch sie und ihre Eigentümlichkeiten vollkommen versteht.“¹⁶ Das Begreifen der übersinnlichen Welten geht daher dem eigenen Schauen derselben normalerweise voran. „Wer also fragt: wie gewinne ich selbst die höheren Erkenntnisse der Geisteswissenschaft? — Dem ist zu sagen: unterrichte dich zunächst durch die Mitteilungen anderer von solchen Erkenntnissen. Und wenn er erwidert: ich will selbst sehen; ich will nichts wissen von dem, was andere gesehen haben, so ist ihm zu antworten: eben in der Aneignung der Mitteilungen anderer liegt die erste Stufe zur eigenen Erkenntnis. Man kann dazu sagen: da bin ich ja zunächst zum blinden Glauben gezwungen. Doch es handelt sich ja bei einer Mitteilung nicht um Glauben oder Unglauben, sondern lediglich um eine unbefangene Aufnahme dessen, was man vernimmt. Der wahre Geistesforscher spricht niemals mit der Erwartung, daß ihm blinder Glaube entgegengebracht werde. Er meint immer nur: dies habe ich erlebt in den geistigen Gebieten des Daseins und ich erzähle von diesen meinen Erlebnissen. Aber er weiß auch, daß die Entgegennahme dieser seiner Erlebnisse und die Durchdringung der Gedanken des

¹⁶ W S, 119 ff.

anderen mit der Erzählung für diesen andern lebendige Kräfte sind, um sich geistig zu entwickeln.“¹⁷

Man muß es dem Theosophen zubilligen, daß er nicht gewillt ist, mit Absicht einem autoritären Dogmatismus das Wort zu reden.¹⁸ Versetzt man sich aber in die Lage des „unbefangenen“ Geheimschülers und erwägt man, welches Maß von gläubigem Entgegenkommen seiner „Unbefangenheit“ mit einstweiligem Ausschluß eigenen Schauens und Erlebens zugemutet wird, zieht man ferner das autoritative Anlehnungsbedürfnis der meisten Menschen in Betracht, so setzt es schon eine ganz außergewöhnliche Reife geistiger Selbstständigkeit voraus, um nicht dem blinden Autoritätsglauben zu verfallen. Vollends sind der suggestiven Einwirkung gar keine Schranken gesetzt, die um so höher anzuschlagen ist, als das „Unterbewußtsein“ immer mehr an erkannter Macht und Bedeutung auch in den Augen der wissenschaftlichen Psychologie zu gewinnen scheint.¹⁹ Dennoch soll mit dem allen der objektive Wirklichkeitscharakter des theosophischen Hellsehens nicht schlechtthin bestritten und das noch viel zu wenig erforschte Unterbewußtsein für den unbequemen Eindringling als definitive Lösung des aufgeworfenen psychologischen Problems verantwortlich gemacht werden. Das wäre ebenfalls ein unbefugter Dogmatismus, den die Wissenschaft nicht da aufrichten sollte, wo sie ihn bekämpft.²⁰

Von kritisch gerichteten und philosophisch nicht ungeschulten Theologen wie Kittelmeyer und Geyer wird immer lebhafter die Forderung des psychologischen Experiments in Sachen des theo-

¹⁷ *ET*, 165 f.; *GU*, 14. 19. Sperrung vom Verf. ¹⁸ *GU*, XV f. 283 f.

¹⁹ Zum Begriff der Suggestion vergl. August Messer, *Psychologie* ²1920, S. 355 f: „Das Wort ‚Suggestion‘ ist . . . dadurch etwas entwertet worden, daß man vielfach jegliche Beeinflussung damit bezeichnet hat. Man sollte es auf eine solche beschränken, die das eigene Überlegen und Kritisieren, Wertschätzen, Wählen und Wollen der Beeinflussten gar nicht aufkommen läßt. Suggestiv wirken so Institutionen und Personen von ganz überragender, unumstrittener Autorität. Wertschätzung, Ehrfurcht oder Furcht hemmt alle Bedenken oder Gegenmotive, die ihren Lehren oder Befehlen gegenüber sich regen könnten.“ ²⁰ Lehrreich ist in dieser Hinsicht der kritische Bericht des Grafen Hermann Keyserling, *Das Reisetagebuch eines Philosophen* ²1919, I, S. 110 ff.

sophischen Hellsehens erhoben.²¹ Diese Forderung ist an sich zu begrüßen und zu wünschen, daß sie in Erfüllung geht. Nur auf diesem Wege ließe sich wissenschaftlich Brauchbares über die Ansprüche des theosophischen Hellsehens ausmachen, wenn es auch nicht leicht sein wird, die Fehlerquellen in den herzustellenden Bedingungen des Experimentierens auszuschalten. Jedoch darf man sich über die Tragweite solchen Experimentierens keinen Täuschungen hingeben. Die zu gewinnenden Resultate wären doch zunächst nichts weiter als eben auch nur Phänomene des Seelenlebens. Die Theosophie als Wert- und Weltanschauungslehre sowie als wissenschaftliches Begriffssystem, als welche sie in erster Linie Gegenstand unserer kritischen Untersuchung ist, bliebe davon unberührt. Zum mindesten müßte gezeigt werden, wo, wie und warum sich der psychische Phänomenalismus in übersinnliche Wert- und Erkenntnisurteile umsetzt.²² Solange das nicht geschieht, ist eine Untersuchung wie die unsere unabweislich. Es handelt sich mitnichten um die von Rittelmeyer gestellte Alternative, die Anthroposophie entweder von außen her in einigen herausgegriffenen Sätzen nach den Denkgewohnheiten einer ganz anderen Weltanschauung zu beurteilen, oder die Methoden, die Steiner angibt, ernstlich zu prüfen und die Wege, die er zeigt, wirklich zu gehen.²³ Diese Alternative, die hervorzuheben Rittelmeyer nicht müde wird, ist eine direkte Verfälschung des Tatbestandes. Sie übersieht gänzlich, daß es gegenüber der Theosophie noch den dritten Standpunkt einer immanenten Kritik gibt, die die Ergebnisse der theosophischen Weltanschauung an ihren eigenen

²¹ Geyer a. a. D. S. 11: „Hier kann nur vorwärts kommen, wer experimentiert.“

²² Vergl. auch Paul Häberlin a. a. D. S. 668: „Als empirische Fakta haben auch die okkulten Phänomene zunächst nur empirische Bedeutung; sie vermögen daher nicht Wertungen, Ideale, ‚Ideen‘ zu schaffen oder umzustoßen. Das heißt: sie haben mit den Zentren aller Weltanschauung nichts zu tun, jedenfalls nicht mehr als alle anderen empirischen Tatsachen. Religiöse, sittliche, philosophische Weltanschauung entspringt, wo sie echt ist, niemals aus empirischen Quellen, sondern aus normativen Erfahrungen ganz anderer Natur.“ In ähnlichem Sinn spricht sich Geyer a. a. D. S. 28 f. aus. Für den Theosophen existiert indes dieses Problem nicht. ²³ „Vom Christus der Anthroposophie. Erwiderung,“ Die Christliche Welt 1919, Nr. 37/38, Sp. 591.

Voraussetzungen prüft. Eine solche Kritik ist nicht von außen her künstlich herangebracht, sondern wächst aus der Theosophie organisch hervor. Freilich fällt dem gewöhnlichen Bewußtsein hierbei die führende Rolle zu. Aber Mittelmeyer unterschätzt, in welchem Maße das gewöhnliche Bewußtsein von Steiner selbst als Kriterium zugelassen ist.²⁴ Nicht nur, daß das gewöhnliche normale Bewußtsein, wie wir eben noch hörten, in jedem Augenblick das schauende Bewußtsein als Kontrolle begleiten soll, es werden auch, wie im letzten Kapitel zu zeigen ist, bestimmte Kriterien des gewöhnlichen Bewußtseins aufgestellt, an denen sich Wert und Wahrheit der anthroposophischen Erkenntnis für alle diejenigen legitimieren soll, die den Pfad des Hellsehens noch nicht gegangen sind oder ihn nicht gehen können. Wie soll denn auch die Theosophie Lebensweisheit für jedermann sein können und wollen, wenn das gewöhnliche Bewußtsein nicht in der Lage ist, sich ein Urteil über Wert und Wahrheit derselben zu bilden!? Ist dem aber so, dann ist eine kritische Untersuchung der Theosophie vom Standpunkt des gewöhnlichen Bewußtseins vollauf gerechtfertigt, ohne daß damit dem psychologischen Experimentieren vorgegriffen werden soll.

Allerdings darf man sich auch nicht verhehlen, daß schon die Möglichkeit eines solchen Experimentierens auf die berechtigte Skepsis einsichtiger Beurteiler stoßen wird. Der „anthropologische“ Forscher (im Sinne Steiners), dem nur die raumzeitliche Sinnenwelt als Stätte seines Forschens offensteht, sieht sich ja übersinnlichen Forschungsergebnissen des Theosophen gegenübergestellt. Wie soll er also beobachten können, wenn er nicht selber Hellseher ist? Und wie könnte der Theosoph seine übersinnlichen Phänomene der Linse des photographischen Apparates oder den Messungen wägender und registrierender Apparate anvertrauen!? Erhebt man sich über die den physischen Sinnen zugängliche Beobachtungswelt, so entzieht man jedem Experimentieren den Boden unter den Füßen. Soll das Experiment jedoch nur in hellseherischen Kreisen vor sich gehen, welche Beweiskraft könnte ihm für die allgemeine Erkenntnis innewohnen?

²⁴ Steiner wünscht sich „vor allem vorsichtige Leser, welche nur das logisch zu Rechtfertigende gelten lassen.“ „Das vernunftgemäße Denken“ erkennt er als „Probierstein“ des Dargestellten an. G. U., XIVf.

VI. Kapitel

Religionsgeschichtliche Vergleiche

1. Der Buddhismus

Die Theosophie, wie sie sich uns bisher darstellte, ist nun keineswegs ein Gebilde, das völlig neu und unvermittelt in den Gesichtskreis des modernen Menschen tritt. Sie nimmt das auch gar nicht für sich in Anspruch, sondern betont, daß die von ihr gewiesene Gedankenrichtung „seit Urzeiten“ erprobt und geübt ist. Die Regeln, die sie an die Hand gibt, beruhen, so sagt uns der Theosoph, „auf uralten Erfahrungen und uraltem Wissen“.¹

Eine der Quellen, aus denen dieses uralte Wissen stammt, ist der Buddhismus.

Buddha ist im Alter von 80 Jahren ca. 477 v. Chr. gestorben. Von uraltem Wissen könnte daher nicht wohl die Rede sein. Aber zu bedenken ist, daß der Buddhismus seinem ursprünglichen Wesen nach nur ein Glied, eine Phase der indischen Geistesentwicklung ist und daß er mit seinen Wurzeln in viel ältere Schichten indischen Geisteslebens hinabreicht.

Das indische, vorbuddhistische Altertum ist beherrscht von dem Glauben an ein vorzeitliches Sehertum, aus dessen Inspirationen das Wort geflossen ist, das als das heilige Wort oder heilige Wissen, *Veda*, die Grundlage der gesamten religiös-geistigen Entwicklung Indiens geworden ist. Die Träger jener Inspiration nannten sich „Erschauer des Übersinnlichen“. Ein Schauen einer übersinnlichen Welt, ein Verkehr mit den Wesen und ein Wirken mit den Kräften dieser übersinnlichen Welt war es, was jenen Sehern der Vorzeit zugeschrieben wurde. Die Angehörigen eines späteren Zeitalters, die sich von diesem übersinnlichen Schauen und der Zwiesprache mit den Wesen der übersinnlichen Welt getrennt sahen, suchten jene Fähigkeiten wieder-

¹ W E, 16. 55.

zugewinnen durch alle jene Methoden, welche bezwecken, die physischen Sinne zu unterjochen und dem Geiste die Herrschaft über die Leiblichkeit zu erringen. Und diese Bestrebungen faßt der Inder zusammen mit dem Wort: *Yoga*. *Yoga* heißt wörtlich: „Anjochung, Anschirrung, Anspannung“, und ist eine aus dem indischen Altertum stammende Geistesrichtung, die das Bestreben hat, sich durch methodisch geübte Konzentration und Meditation zu höheren Bewußtseinszuständen und den mit ihnen verbunden gedachten übersinnlichen Fähigkeiten und Wesen einer übersinnlichen Welt zu erheben. Das menschliche Bewußtsein ist nämlich für den *Yoga* keine starre, sondern eine veränderliche Größe. Die Überschreitung der unmittelbar gegebenen Bewußtseinsform und das Suchen höherer Bewußtseinslagen ist für ihn wesentlich. *Yoga* ist eine nicht durch asketische Übungen, sondern durch die geistigen Methoden der Konzentration und Meditation erarbeitete übersinnliche Erkenntnis. In diesem Sinne, nicht eines bestimmten spekulativen Systems, sondern eines praktischen Erkenntnispfades der Meditation und Konzentration ist nach neueren Forschungen der ursprüngliche Buddhismus durch und durch *Yoga*.² Insgleichen, wie ohne weiteres erhellt, die heutige Theosophie. Theosophie und Buddhismus sind deshalb miteinander verschwistert, weil sie auf der Voraussetzung des indischen *Yoga* beruhen. Damit soll nicht bestritten werden, daß zwischen Theosophie und Buddhismus charakteristische Unterschiede bestehen. Es wird mehrfach noch Gelegenheit sein, auf sie zurückzukommen. Allein, zunächst gilt es, das beiden Gemeinsame ins Licht zu rücken.

Mit dem indischen Altertum und mit dem Buddhismus teilt die Theosophie ferner das Dogma der Seelenwanderung.

Indien ist neben Griechenland die klassische Heimat des Seelenwanderungsglaubens oder der Wiederverkörperungslehre. Damit es zu diesem Glauben kommen kann, müssen drei Voraussetzungen erfüllt sein. Erstens: „der Glaube, daß der Mensch eine von seinem äußeren Körper lösbare Seele besitze“. Zweitens: „der Glaube, daß auch außer-

² Ich folge hierin dem tiefschürfenden und gedankenreichen Werkchen von Hermann Beckh, *Buddhismus* (Buddha und seine Lehre), Leipzig 1916, I, 10. 22. 86. 126f.; II, 9ff. 12ff. 49f.

menschliche Wesen (Tiere, Pflanzen, ja vielleicht selbst Gegenstände) Träger ähnlicher Seelen seien“. Drittens: „der Glaube, daß diese und jene Seelen die Fähigkeit besitzen, von einem Wesen auf das andere überzugehen“. Die Religionswissenschaft hat diesen voraussetzenden Seelenglauben als Gemeingut der Menschheit auf allen primitiven Kulturstufen dargetan. Der primitive Mensch denkt sich die Seele als ein vom Körper beim Tode oder während des Schlafens im Traume loslösbares Etwas, das alle möglichen Gestalten, z. B. die Gestalt eines Schmetterlings, eines Vogels, einer Maus, einer Schlange, einer Kröte, einer Eidechse annehmen und, weil alle außermenschlichen Wesen in ähnlicher Weise wie der Mensch beseelt gedacht werden, auch in andere Pflanzen-, Tier- und Menschenleiber übergehen kann. Zahlreiche Märchen, Sagen, Legenden, Mythen und religiöse Gebräuche beruhen auf dieser Seelenauffassung des Primitiven. Ein Beispiel für viele: das Märchen vom König Guntram erzählt, daß eines Tages der König nach der Jagd im Walde auf dem Schoß seines treuen Dieners einschlief. Da sieht der Diener aus seines Herrn Munde ein Tierlein gleich einer Schlange hervorkommen und auf einen Bach zugehen, den es nicht überschreiten kann. Er legt sein Schwert über das Wasser, das Tier zieht darüber hin und jenseits in einen Berg hinein. Nach einiger Zeit kehrt es auf demselben Wege wieder in den Schlafenden zurück. Der erwacht bald und erzählt, wie er im Traume über eine eiserne Brücke in einen mit Gold gefüllten Berg gegangen sei. In einem alten Volkslied begegnet uns das Motiv der Seelenverwandlung in einen Baum oder Strauch:

In der Marienkirche begruben sie ihn,
 Und sie im Marienchor.
 Aus ihrem Grab ein rot Röselein sproßt,
 Aus seinem ein Weißdorn hervor.
 Die neigten sich, die verzweigten sich,
 Wären gern einander recht nah,
 Daß jeder gleich erkennen konnt',
 Zwei Liebende ruhten allda.

Zu eigentlicher „Seelenwanderung“ führt der Seelenglaube da, wo es sich nicht nur um einen einmaligen oder gelegentlichen Übergang der

Seele in ein anderes Wesen handelt, sondern um eine zusammenhängende Folge von Verkörperungen, die als unerbittliches Verhängnis auftritt. Und, was die Folge dieser Wiederverkörperungen bestimmt, sind dann zumeist Gesichtspunkte der sittlichen Vergeltung oder der moralischen und religiösen Läuterung. Einen schönen poetischen Ausdruck hat der Seelenwanderungsglaube in den Versen des persischen Mystikers Dschelal-eddin-Rumi (1207—1273) gefunden:

Ich starb als Stein und sproßt' als Pflanze auf.
 Ich starb als Pflanze und ward Tier darauf,
 Ich starb als Tier und ward als Mensch geboren:
 Was graut mir? Hab' durch Tod ich je verloren?
 Als Menschen rafft er mich von dieser Erde,
 Daß ich des Engels Fittich tragen werde.
 Als Engel noch ist meines Bleibens nicht,
 Denn ewig nur bleibt Gottes Angesicht.
 So trägt noch über Engelwelt mich fort
 Mein Flug zu unerdenklich hohem Ort:
 Dann ruf' zu nichts mich! Denn wie Harfenlieder
 Klingt's in mir, daß zu Ihm wir kehren wieder.³

Was speziell die Indier anlangt, so ist der Gedanke der Seelenwanderung von ihnen nichts weniger als poetisch empfunden worden. Er ist ganz und gar beherrscht von dem Gedanken der moralischen Vergeltung. Ausschlaggebend für die Art der Wiederverkörperung nach dem Tode ist das Gesetz des Karma. Der Mensch wird, was er getan hat. „Wie er gehandelt, wie er gewandelt, so wird er. Wer Gutes getan, wird zum guten Wesen, wer Böses getan, zum bösen.“ „Wie Schöpfereimer am Wasserrad umlaufen,“ so ist der ewige Kreislauf der Wiedergeburten. „Aber derselbe Gedanke, der an sich etwas Anstachelndes und Vorwärtstreibendes, eine gewisse sittliche Motivationskraft haben könnte, hat doch erschlaffend und lähmend gewirkt. Derselbe Gedanke, der Licht werfen sollte auf das Elend und die Ungerechtigkeit des Lebens und als Befreiung hätte empfunden werden können, stürzte das indische Volk in ein trostloses Dunkel und legte sich auf seine Seele als eine drückende Last, wurde für sie zu einer

³ U. Bertholet, Seelenwanderung. Tübingen 1906, S. 1 ff. 14 ff. 21. 27. 54 f.

Fessel, aus der sie sich nicht befreien konnte. Wenn eine jede Existenzkraft des unzerreißbaren Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung den Keim einer neuen Existenz in sich trägt — wer weiß, ob einer besseren —, so wird ja der Mensch von einer Geburt zu der anderen endlos fortgerissen! Welch ein furchtbarer Gedanke, unentrinnbar in diesen ewigen Kreislauf des Geborenwerdens und Sterbens, immer neuen Werdens und Vergehens gebannt zu sein! Von ihm befreit zu werden, ist darum die Erlösung, die die Inder suchen, die auch Buddha gesucht und die er gefunden hat, und die er seinen Jüngern verheißt.“⁴

Die Gleichung Leben = Leiden ist für das Verständnis des Buddhismus entscheidend. Denn Leben heißt, der ewigen Wiederkehr von Geburt, Alter, Krankheit und Tod unterworfen, in den in sich selbst kreisenden Ring der Vergänglichkeit eingeschmiedet sein. Alles Leben aber beruht auf sinnlicher Begierde, der Gewalt, die alle Wesen bindet. Die sinnliche Begierde ist mithin die Ursache des Weltübels, der leidvollen Vergänglichkeit. „Dies, ihr Jünger, sind die vier vornehmen Wahrheiten vom Leiden, vom Ursprung des Leidens, von der Vernichtung des Leidens, vom Weg, der zur Vernichtung des Leidens führt: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint, von Liebem getrennt sein ist Leiden, Nichterlangen der Wünsche ist Leiden, kurz, die fünf Arten des Ergreifens des Sinnlichen sind Leiden. Der Ursprung des Leidens ist die sinnliche Begierde (der „Durst“), die zur Wiedergeburt führt, von Leidenschaft begleitet ist, dahin und dorthin begehrt. Überwindung des Leidens ist die Vernichtung der sinnlichen Begierde, die vollkommene Leidenschaftslosigkeit. Der Weg, der zur Überwindung des Leidens führt, ist der vornehme achtfache Pfad: rechte Ansicht, rechter Gedanke (Entschluß), rechte Rede, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechte Besinnung, rechte Meditation. Dies, ihr Jünger, sind die vier vornehmen Wahrheiten. Indem ich sie erkannte, ging mir über zuvor unerkannte, unerhörte Normen das geistige Auge, das Wissen, die Erkenntnis, die Einsicht, das Licht auf. Solange ich,

⁴ Paul Hennrich, *Moderne buddhistische Propaganda und indische Wiedergeburtlehre in Deutschland* 1914, S. 23.

ihr Jünger, jene vier vornehmen Wahrheiten nicht von Grund aus im Geiste erkannte, solange konnte ich nicht zur höchsten Buddhaerleuchtung erwachen. Als mir aber über die vier vornehmen Wahrheiten das Licht aufgegangen war, da war die nicht mehr zu erschütternde Herzensbefreiung und Wissensbefreiung errungen, da, ihr Jünger, bin ich zur höchsten Buddhaerleuchtung erwacht, also erkannte ich. Das Auge der Erkenntnis ging mir auf, vernichtet ist die Geburt, vollendet der heilige Wandel, erfüllt die Pflicht, nicht gibt es für mich eine Wiederkehr zum Weltdasein.“⁵ Will der Mensch vom Leiden der Wiedergeburten erlöst werden, dann muß er die Art an die Wurzel des Lebens selber, an die Begierde zum Dasein legen. Durch die Überwindung der Begierde, durch die Selbstaushungerung des Lebenstriebes wird es alsdann möglich sein, den Ring der Wiedergeburten zu sprengen und die Stätte jenseits von Geburt und Tod, das Nirwana, zu erreichen. „Mit der Wurzel ausgerottet ist die Begierde nach Weltdasein, vernichtet die Weltlust, die zum Dasein führende, nicht gibt es hinfort eine Wiederkehr.“⁶

Der Weg zu diesem Verlöschen, in welchem die buddhistische Sehnsucht, dem Leiden der Vergänglichkeit und des Todes zu entinnen, ihre ewige Befriedigung findet, ist einzig und allein jener Erkenntnispfad der Meditation und Konzentration, wie er bereits im Yoga vorgezeichnet ist. In den Erkenntnispfad hat der Buddhismus seine Moral der Milde, der Toleranz und des Mitleids eingebettet. Und dieser Erkenntnispfad ist auch die Ursache, weshalb es nicht recht gelingen will, den Buddhismus ausschließlich der Ethik oder der Religion oder der Philosophie zuzuschlagen. Denn die buddhistische Selbstaushungerung des Lebens ist nicht möglich durch bloßes ethisches Verhalten oder durch eine philosophische Überzeugung, sondern nur dadurch, daß jener entsagungsvolle Weg der Meditation, die im Buddhismus dieselbe Rolle spielt wie in anderen Religionen das Gebet, wirklich beschritten wird.

Die unerläßliche Voraussetzung der Meditation und ihre Durchdringung zugleich ist das ethische Verhalten (sīla). In diesem Zu-

⁵ Bedh a. a. D. I, 67f. Sperrung vom Verf.

⁶ Bedh a. a. D. I, 69. 73.

sammenhang werden fünf Hauptgebote aufgestellt: Das Meiden harter, beleidigender Rede und die Ausdehnung der mitleidvollen Nächstenliebe auch auf die Tierwelt. Die Freigebigkeit im Gegensatz zu jedem Hefen der Begehrlichkeit auf fremdes Gut. Die Keuschheit im Sinne voller Enthaltbarkeit und Reinheit in bezug auf Körper, Rede und Gedanke; die Wahrhaftigkeit und Freundlichkeit der Rede mit dem Lobpreis des „vornehmen Schweigens“; die Meidung be rauschender Getränke als eines Hindernisses der geistigen Konzentration.⁷ „Nur, wenn die Meditation vom rechten Verhalten getragen und durchdrungen ist, kann Meditation segensreich und fruchtbringend sein“, lehrt Buddha die Jünger. Die Ziele, die der Buddhismus in Aussicht stellt, können also nicht durch eine im Widerspruch mit jener sittlichen Zucht geübten Meditation erschlichen werden. Wer ohne rechte innere Vorbereitung und ohne die rechten Wege zu kennen, die Meditation suchen wollte, gliche, so wird von Buddha in einem bemerkenswerten Gleichnisse ausgeführt, der ungeschickten Gebirgskuh, die in jugendlicher Unreife, ohne Ortskenntnis und Erfahrung im Wandeln rauher Bergespfade, von der Begierde getrieben, neue unbekannte Gegenden aufzusuchen, neue ungewohnte Kräuter zu fressen und an fremden Wässern sich zu laben, es nicht verstände, sachgemäß Schritt für Schritt zu machen. Sie würde weder zu den erträumten Kräutern und Wässern gelangen, noch auch würde sie heil sich zurückfinden zu ihrer Alm, von der sie ihr neugieriger Drang in die Ferne getrieben. „Und warum dies, ihr Jünger? Weil sie eben die jugendliche, unreife, nicht ortskundige Gebirgskuh ist, die es nicht versteht, rauhe Bergespfade zu wandeln.“ Ebenso, wie dieser ungeschickten Almkuh, meint Buddha, erginge es dem Jünger, der, ohne die rechten Wege zu kennen, zu den vier Stufen der Meditation sich erheben wollte. Er würde nicht nur die geistigen Höhen, die er sucht, nicht erreichen, sondern ernstlich Schaden nehmen, und nicht mehr heil dahin, von wo er ausgegangen (d. h. zu der Stätte seines früheren Bewußtseins) zurückfinden. So würde er, wie Buddha es ausdrückt, dastehen als einer, der „nach beiden Richtungen hin (d. h.

⁷ Bedh a. a. D. II, 25—38.

sowohl für das gewöhnliche Weltleben wie für das höhere geistige Leben) alle Chancen verloren hat' . . . Nur, wer ganz und gar feststeht im ethischen Verhalten, in der sittlichen Zucht, und genau die vor-gezeichneten Wege kennt und beachtet, hat im Sinne Buddhas die Möglichkeit, schon in diesem gegenwärtigen Leben zu dem zu gelangen, was im Buddhismus die ‚rechte Meditation‘ genannt wird. Es ist schon betont worden, daß in diesem seinem Verhältnisse zur Ethik der buddhistische Pfad der Meditation mit dem Pfade des Yoga übereinstimmt.“⁸ Es braucht nur an das praktisch-ethische Verhalten erinnert zu werden, das der Theosoph dem angehenden Jünger des Pfades einschärft, um zu erkennen, daß Theosophie und Buddhismus hier eines Sinnes sind.⁹

Die Vorstufe der Meditation bilden Regeln, die die Körperhaltung, das Atmen und die Beherrschung der Sinnesorgane regeln. Das Streben ist auf die vollständige Ausschaltung aller Eindrücke des Gesichts, Gehörs, Geruchs usw. gerichtet. Und es ist davon die Rede, „wie Buddha es in dieser Kunst, die Tore der Sinne zu verschließen, zur Meisterschaft gebracht hat, so daß er einmal, wie bei einem starken Gewitter der Blitz in seiner unmittelbaren Nähe einschlägt und zwei Bauern und vier Ochsen tötet, in der Meditation nichts von all dem hört und sieht“.¹⁰ Ferner müssen der Reihe nach gewisse Hindernisse und Störungen der Meditation beseitigt werden, ehe diese einsetzen kann, wie: Begierde, Haß, Trägheit, Verschlafenheit, Eitelkeit, Geringschätzung, Zweifel und anderes. Aus dem Bewußtsein der Überwindung dieser Hindernisse erwächst ein Gefühl von Befriedigung, Freude, Ruhe und Wohlbehagen. Eine auf seelischer Läuterung und innerer Abgeklärtheit beruhende Verstärkung und Konzentration der geistigen Kräfte, mit einem Wort: das erreichte innere seelische Gleichgewicht ist der Übergang zur Meditation, die nun ihrerseits durch eine ganze Stufenleiter von Bewußtseinszuständen bis zur letzten und höchsten Stufe der Auslöschung, zur todentrückten Nirvanasphäre führt. Die Erreichung jeder höheren Bewußtseinsstufe hat zur Voraussetzung, daß alles, was den Inhalt der jeweilig früheren Bewußt-

Bedh a. a. D. II, 39f. ⁹ Kapitel IV, 1. ¹⁰ Bedh a. a. D. II 43.

feinstufe bildete, als nicht mehr vorhanden, als wesenlos empfunden wird. Deshalb werden die einzelnen Stufen auch als Stufen der Lösung oder Loslösung bezeichnet. Von besonderer Wichtigkeit und Vornehmheit ist im Buddhismus die vierte Meditationsstufe: „Es ist die Stufe des völligen Losgelöstseins von allen Leidenschaften, von allen Vorstellungen sinnlicher und übersinnlicher Gegenstände und allen Empfindungen von Seligkeit und Schmerz, jener Zustand, von dem gesagt wird, der Jünger sei in ihm wie ein fleckenloses weißes Gewand von oben bis unten ganz und gar eingehüllt.“ Von dieser vierten Stufe der Meditation geht Buddha in das große Nirwana ein.¹¹

Bemerkenswert ist nun, daß der Buddhist ganz wie der Theosoph Hellseher ist. Buddha selbst hat anschaulich geschildert, wie er durch angestrenzte Meditationsübung seine Hellsichtigkeit von Stufe zu Stufe steigerte und zu einem immer deutlicheren Schauen übersinnlicher Wesen gelangte. Sein hellichtiges Schauen erlangt einen solchen Grad, daß er nicht nur einen Lichtglanz wahrnimmt, Farben und Gestalten sieht, sondern auch mit den geschauten Wesenheiten Zwiesprache halten und den Kreislauf ihrer und seiner Geburten nach dem Gesetz des Karma durchschauen kann. Mehr noch. Er hat in der Nacht vor seiner Erleuchtung zum Buddha in hellichtiger Erkenntnis „des Leidens Entstehung und des Leidens Wende“ und damit die Lösung aller Welträtsel erschaut. Der Erhabene war damit zum Buddha erwacht.¹² Fortan konnte er die Erlösung als das Zur-Ruhe-Kommen von dem ewigen Kreislauf der Geburten verkünden. „So, wie ihr Mönche, das große Weltmeer nur einen Geschmack hat, den Geschmack des Salzes, so hat auch diese Lehre nur einen Geschmack, den Geschmack der Erlösung.“ Die Erlösung vollzieht sich nicht durch die Gnadentat eines Gottes, nicht durch philosophische Erkenntnis, nicht durch Kasteiung, Opferwesen und Bußübungen, auch nicht durch streng sittliches Leben, sondern durch allmähliche Loslösung von aller Begierde auf dem Pfad der Konzentration und Meditation. Die Erlösung ist meditative Selbsterlösung.

¹¹ Bedh a. a. D. II, 41—51. 67 ff. ¹² Bedh a. a. D. I, 59 ff.; II, 55 ff.

Die genannten sind die für den Vergleich von Theosophie und Buddhismus wesentlichen Gesichtspunkte. Die Theosophie entnimmt dem Buddhismus die Wiederverkörperungslehre, das Karma, den Erkenntnispfad der Meditation und Konzentration, das Hellsehen und die in übersinnlichen Sphären vor sich gehende Erschauung der Lösung der Welträtsel. Außer Betracht mögen Einzelheiten und Fachausdrücke bleiben, die die Theosophie ebenfalls dem Buddhismus entlehnt hat. Dennoch ist die theosophische Lehre ein gänzlich anderes Gebilde als der Buddhismus. Für beide sind Meditation und Konzentration der Weg der Loslösung von den unmittelbaren Gegebenheiten unseres sinnlich-seelischen Daseins. Bei beiden führt der Weg in übersinnliche Regionen des Hellsehens. Aber beide beschreiten den Weg mit ganz verschiedener Absicht. Für den Buddhisten ist die Loslösung unmittelbar als solche die sich allmählich vollziehende Erlösung oder Befreiung vom Leben als dem Kreislauf der Wiedergeburten mit dem Ziel des völligen Erlöschens. Für den Theosophen ist die mittels Meditation und Konzentration vor sich gehende Loslösung keineswegs als solche zugleich der Erlösungs- oder Befreiungsprozeß. Die Loslösung ist nicht die Erlösung selber, sondern nur die sich stufenweise enthüllende Erkenntnis, wovon und wodurch und wozu die Erlösung zu suchen ist. Der Theosoph will ja nicht wie der Buddhist vom Leben überhaupt als dem Inbegriff aller leidvollen Vergänglichkeit, sondern von der allem Leben anhaftenden Unvollkommenheit; er will nicht wie der Buddhist durch Meditations- und Konzentrationsübungen von dem Kreislauf der Wiedergeburten, sondern gerade durch den Läuterungsprozeß der Wiedergeburten selbst; und er will nicht wie der Buddhist zum Nirwana, zur Auslöschung des Ich-Wahns, sondern zur schlechthin vollkommenen Rangordnung übersinnlicher und individueller geistiger Wesenheiten erlöst werden. Meditation und Konzentration dienen ihm nur dazu, durch übersinnlich-hellsichtige Erkenntnis die Möglichkeit und den Verlauf dieses Befreiungsprozesses einzusehen, nicht aber ihn eben damit schon zu erleben.

Daß die Theosophie mit denselben Bausteinen ein dem Buddhismus so völlig ungleiches Gedankengebäude errichten kann, verdankt sie neben der metaphysischen Wertung des Individuellen zur Hauptsache

dem modernen Entwicklungsgedanken. Der Entwicklungsgedanke zusammengenommen mit dem Fortschrittsgedanken sprengt den in sich geschlossenen, sinnlosen Kreislauf der Wiedergeburten und ordnet die Wiederverkörperungen auf einer sinnvoll aufsteigenden Kurve an.¹³ Damit werden die Wiedergeburten Glieder in einer Entwicklungsreihe, die das Leben von Unvollkommenheit zu immer höherer Vollkommenheit steigern. Die Weltansicht des Buddhismus ist in der Theosophie in ihr völliges Gegenteil umgeschlagen. Und das ist nicht zu verwundern. Denn nichts ist dem Buddhismus so fremd und unbekannt wie der Entwicklungsgedanke, der wenigstens dem Buddhismus gegenüber das gestaltende Prinzip der Theosophie ist.

Zu beachten ist ferner, daß dem Theosophen der natürliche Ablauf der Wiederverkörperungen an sich noch kein Läuterungsprozeß ist, sondern erst durch die ethisch-schöpferische Kraft des Menschen, sein Schicksal und seinen Charakter zu gestalten, dazu wird. Die Willensfreiheit, d. h. die Selbstbestimmung des Handelns durch eigene Kraft und eigenen Entschluß, ist die Grundvoraussetzung der Theosophie sowohl wie des Buddhismus. Insofern kann man auch sagen: zwar machen sie verschiedenen Gebrauch von dieser Freiheit, aber für beide, den Theosophen und den Buddhisten, ist die Erlösung durch eine gewisse geistige Technik vermittelte Selbsterlösung und steht im Gegensatz zum Erlösungsgedanken einer Religion, die die Erlösung dem rein passiv sich verhaltenden Menschen durch die Gnade eines Gottes gespendet werden läßt. Erst da, wo der Theosoph sich dem Christentum nähert, wird er den Selbsterlösungsgedanken paralysieren, wie denn der religionsgeschichtlichen Betrachtung die Theosophie als eine Fusion von Buddhismus und Christentum erscheinen muß.

Der Entwicklungsgedanke ist der wichtigste, aber wohl kaum der einzige Gedanke, der den Buddhismus zur heutigen Theosophie umgeformt hat. Die sinnensfreudige, weltaufgeschlossene, Kulturfördernde, das

¹³ Der Weg zur Vollkommenheit scheint nicht gradlinig, sondern in Kurven zu verlaufen. „Die Verhältnisse können es mit sich bringen, daß ein folgendes Leben eines Menschen viel unvollkommener ist als ein vorhergehendes. Allein im ganzen und großen gleichen sich naturgemäß in den aufeinanderfolgenden Lebensläufen solche Unregelmäßigkeiten wieder aus.“ *ET*, 120f.

Diesseits voll würdigende und anerkennende Tendenz der Theosophie, die der des Buddhismus schnurstracks zuwiderläuft, ist nur möglich durch den abendländischen Einschlag Goethe'scher Lebenskunst und Herder'scher Humanitätsgedanken von Menschenzukunft und Menschheitsveredelung.

Zwei weitere Quellen, aus denen die Theosophie gespeist wird, sind neben dem Buddhismus die Gnosis und — weniger erheblich — die Mystik.

2. Die Gnosis

Die Gnosis oder der Gnostizismus ist eines jener religiösen Mischprodukte, wie sie seit der Zeit Alexanders des Großen immer mehr aufzukommen pflegten. Die kultur- und weltgeschichtliche Bedeutung Alexanders des Großen besteht ja in der energievollen und endgültigen Niederlegung der Schranken, die bis dahin noch die Griechen von den „Barbaren“, das Abendland vom Orient getrennt hatten. Für die verschiedenen Kulturen hatte dies eine Kulturenverschmelzung und für die verschiedenen Religionen und Kulte ein Zusammenfließen der verschiedenartigsten religiösen Vorstellungen und Bräuche zur Folge, einen Ausgleichungsprozeß, an dem hauptsächlich Kleinasien, Ägypten, Syrien und Persien beteiligt waren. Der Gnostizismus ist eine Phase in dieser religiösen Massenbewegung, eine besonders stark aufbrandende Welle in dem Meer abendländisch-orientalischer Religionsvermischung. In der Zeit von 120—160 n. Chr. etwa erreichte die gnostische Bewegung ihren Höhepunkt und suchte auch das Christentum in den allgemeinen religiösen Verschmelzungsprozeß hineinanziehen. Als das Wesentliche der Religion galt nunmehr allgemein ein Jenseitsglaube, der auf der Voraussetzung ruhte, man könne sein Ergehen im Jenseits bereits im Diesseits entscheidend beeinflussen. Mittel dazu waren geheimnisvolle Weihen, Mystereien, die die Heilkräfte des Jenseits schon jetzt in den Mysten, den Geheimjünger, hineinzauberten und ihm das Heil im Jenseits garantierten, ihn auch schon jetzt die Gottheit in mystisch-ekstatischem Ergreifen schauen

Leese, Theosophie

ließen. „Kennen lernen will ich das Seiende, erfassen die Natur der Dinge und Gott schauen“, spricht der Myste. In dieser Kreise der griechisch-orientalischen Mysterienreligionen hat die Gnosis, der es, wie ihr Name besagt, um Erkenntnis zu tun ist, ihre Heimat. „Wer wir sind, und was wir geworden sind, woher wir stammen und wohin wir geraten, wohin wir eilen und woher wir erlöst sind“, — wer das alles weiß und versteht, der hat die Erkenntnis des Heils, der besitzt die Gnosis. Diese Gnosis umschließt genau wie die Theosophie ein Drama der Weltentstehung und Weltentwicklung. Wie bei der Theosophie geht die Entwicklung ursprünglich von oben nach unten und darnach erst von unten nach oben. Man wird aber besser daran tun, das Wort Entwicklung überhaupt zu vermeiden. Es handelt sich nicht um Entwicklung, sondern um Emanation. Der Höhe- und Ausgangspunkt ist der unaussprechliche, unennbare, unsichtbare Gott. Er ist das verborgene und unergründliche Urwesen, das sich zu einer Fülle göttlicher Potenzen (Aonen) aufschließt und zum Pleroma entfaltet. Das Pleroma ist die Gott-Fülle, vorgestellt als Lichtreich, als Inbegriff aller Seligkeit und Vollkommenheit, in dem das Persönliche der Gottheit völlig verschwinden kann. Die Überweltlichkeit der Gott-Fülle ist aufs allerhöchste hinaufgeschraubt, so daß die unmittelbare Verbindung zwischen Gott und Welt abgerissen ist und es einer Erklärung bedarf, wie es überhaupt zur Gestaltung der Gottwesensfremden Welt kommen konnte. Nur in Bildern kann der Gnostiker den Weltentstehungsprozeß klar machen. Wie Wasser über den Rand eines übervollen Gefäßes fällt, so tropft es aus der göttlichen Fülle herunter. Wie Jahresringe um den Stamm sich legen, so legen sich unzählige Sphären um Gott herum. Wie die Flamme ihre Strahlen sendet, so die Lichtgottheit ihre verselbständigten (hypostasierten) Gedanken und Eigenschaften: die „Aonen“. Bei diesem Ausflußprozeß kommt es irgendwie zur Katastrophe. Ein Geist wird abtrünnig, oder die Mächte der Finsternis empören sich gegen Gott und reißen aus seiner Lichtfülle Partikel nach unten. So entsteht die Welt als Gemengsel von Licht und Finsternis, von Geist und Materie. Aber die aus dem Lichtmeer nach unten gefallenen Funken, der in der materiellen Welt gebundene und gefangengehaltene Geist drängen

nach oben zurück, vorab im Menschen, dem Bürger zweier Welten, der göttlichen und der irdischen.

Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust:
 Die eine will sich von der andern trennen;
 Die eine hält, in derber Liebeslust,
 Sich an die Welt mit klammernden Organen;
 Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
 Zu den Gefilden hoher Ahnen.

Erlösung ist die Befreiung des Geistes von der Materie und ihren Dämonen, die Ausscheidung und Sammlung der Lichtelemente, ihre Wiederbringung zum Lichtmeer der göttlichen Fülle. Wenn die Welt ganz entgeistet sein wird, dann ist die Stunde ihres Untergangs gekommen. „Auf dem Erlösungsweg ist der Mensch nicht auf sich selbst gestellt, die Gottheit hilft ihm, mit besonderen Hilfsmitteln. Das sind die Mysterien, die Weihen, die Sakramente.“ Sie sind die „Versiegelungen für die Reise nach dem Jenseits, in magischer Weise vermitteln sie Eigenschaften, welche den erfolgreichen Verlauf dieser Reise verbürgen“.

Christus ist der Erlöser, weil er der Seele die Erinnerung an ihren göttlichen Ursprung erweckt und die Rückkehr zum Geist gewiesen hat.

Jesus sprach: Siehe hin, mein Vater,
 Auf Erden trachten sie nach Bösem,
 Fern deinem Hauche streifen sie umher,
 Die Seele strebt hinweg vom bittern Chaos.
 Sie kennt den Weg nicht, zu entrinnen.
 Deshalb, mein Vater, sende mich!

So lautet ein alter gnostischer Hymnus. „Die gnostische Erlösung ist nicht die Umschaffung des Menschen zu einer neuen Kreatur, nicht ein psychisch-ethischer Vorgang, nicht ein Gnadenakt Gottes, sondern ein kosmischer Prozeß, der Wendepunkt in dem großen Welt drama, die Umschichtung der Machtverhältnisse in der obern Welt, wodurch die Seele aus der Knechtschaft kosmischer Gewalten losgebunden und ihr der Rückgang nach der oberen Welt eröffnet wird. Dieser Erlösungsprozeß fällt ursprünglich in den Anfang der Menschheit und wird nur mühsam mit einer geschichtlichen Erlösungstat ausgeglichen.

Der gnostische Erlöser ist eine kosmische Potenz, vom höchsten Mon zur Befreiung der Sophia oder des ‚Lichtsamens‘ aus der Fesselung durch die Materie ausgesandt. Deshalb steht der Gnostizismus mit einer ungeheuren Verlegenheit der geschichtlichen Person Jesu gegenüber; das äußert sich in der Theorie des DOKETISMUS, welche die menschliche Existenz des Erlösers, seine Geburt und namentlich seinen Tod zum Schein verflüchtigt oder die kosmische Potenz Christus mit dem Menschen Jesus nur lose und vorübergehend verbunden sein läßt.“ So besteht die Gnosis nicht in scharfsinniger Verstandesarbeit oder tiefer Spekulation, sondern im Vertrautsein mit den heilsnotwendigen Offenbarungen aus der höheren Welt, welche als verborgener Schatz von den Kundigen sorgsam gehütet werden. „Die Seele möchte sich losmachen aus dem Kerker des Leibes und der materiellen Welt und emporsteigen durch die Sphären der niederen Weltherrscher in die reine Lichtwelt. Sie muß zu diesem Zweck den Bau der oberen Welt kennen, muß jedem der feindseligen Geister seinen Namen und die Grenzen seiner Kompetenzen nennen können, muß über die Machtverhältnisse des Geisterreiches Bescheid wissen, muß im Besitz der geheimen Passworte und Zauberformeln sein, welche den Durchgang ermöglichen. Diese Dinge bilden den Inhalt der ‚Gnosis‘; bei seinem Niedersteigen hat der Erlöser unerkannt die Sphären der feindseligen Mächte passiert, ihnen ihre Geheimnisse entrisen und sie den Menschen offenbart. Die Religion ist hier zu einer Versicherung auf das Jenseits geworden.“

Die Befreiung des Lichtes von der Finsternis und des Geistes von der Materie ist für den Gnostiker keine während eines einmaligen Lebens zu lösende Aufgabe. Auch er bedarf der Seelenwanderung als eines langen Läuterungsprozesses, um die Heimkehr des Geistes zu Gott zu bewerkstelligen.¹⁴

Und nun vergleichen wir mit der Welt- und Erlösungsvorstellung des Gnostikers, was der moderne Theosoph über das Wesen des Chri-

¹⁴ Walter Köhler, Die Gnosis. Tübingen 1911, S. 6ff. 9ff. 20f. 23. 26ff. 40; Liechtenhan, „Gnostizismus“ in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ II, 1910, Sp. 1478 ff.; Hans von Schubert, Lehrbuch der Kirchengeschichte, I. Band: Die alte Kirche ²1902, S. 137—161.

stentums im Zusammenhang mit der theosophischen Lehre zu sagen hat: „Als das Wesentliche des Christentums wird nicht die doch auch anderweitig schon gegebene Moral, sondern vielmehr die Tatsache bezeichnet, daß Christus in einem menschlichen Leibe gewohnt und sein Blut vergossen hat. Um den mächtigen Impuls zu verstehen, der dadurch der Menschheitsentwicklung gegeben wurde, müssen wir den Blick nach rückwärts wenden. Die bereits erwähnte, das Gute aus freiem Antrieb wollende Hierarchie, zu der die Menschheit heranreifen soll, bildet eine Gesamtheit von selbstbewußten Ich-Wesen, die in ferner Vergangenheit aus der Gottheit geboren worden sind. Zur Entfaltung der vollen Selbständigkeit mußten diese geistigen Wesenheiten in die Materie herabsteigen, während andererseits zur Gewinnung der Freiheit das Böse (in Form von Begierden und Leidenschaften) der Menschheitsentwicklung einverleibt werden mußte. Ohne Wahl zwischen Gut und Böse wäre ja die moralische Freiheit nicht denkbar. Das Herabsteigen in die Materie hatte nun aber zur Folge, daß der Zusammenhang mit der geistigen Welt mehr und mehr verloren ging und das Böse immer mächtiger wurde, so daß die Menschheit in der Materie und im Egoismus förmlich erstickt wäre, wenn die abwärts führende Bewegung durch Christus nicht wieder eine aufwärts gehende Richtung erhalten hätte. Mit einem Worte: Durch Christus ist die einstige, dann aber mit vollem Ich-Bewußtsein verbundene Wiedererhebung in die geistige Welt ermöglicht worden.“¹⁵

Die Gleichgestimmtheit des Gnostikers und des Theosophen ist nicht von der Hand zu weisen. Vom Geist zur Materie und — unter Vorantritt des Christus als des großen Wendepunktes der gesamten kosmischen Entwicklung — von der Materie zum Geist führt sie der gemeinsame Zug ihres Denkens. In gnostischer Form hat die Theosophie das Christentum sich einverleibt, hat damit aus Buddhismus und Christentum ein selbständiges kompliziertes Gebilde geschaffen, das nur durch den Entwicklungsgedanken zu entwirren ist. Denn, was den Theosophen vom Gnostiker trennt, ist — abgesehen von der ethisch-individualistischen Orientierung — das Streben, den dualistischen Gegensatz von Geist und Materie, Wesen und Erscheinung

¹⁵ Max Seiling, Theosophie und Christentum a. a. O. S. 30f.

zu überwinden. Die physische Sinnenwelt und die übersinnliche Geisterwelt sind einander nicht wesensfremd, sondern miteinander verwandt. Der Entwicklungsgedanke läßt sie zusammenrücken. Der Theosoph, der Darwin gelesen hat und Haeckel kennt, will gegenüber dem Buddhisten und Gnostiker dem Entwicklungsgedanken sein (relatives) Recht erstreiten.

Die moderne Theosophie ist von Buddhismus und gnostischem Christentum erzeugt und von Goethe und dem naturwissenschaftlichen Entwicklungsgedanken des 19. Jahrhunderts aus der Taufe gehoben worden.

3. Die Mystik

In seinem gedankenvollen Buch über Rembrandt macht Georg Simmel¹⁶ auf die populäre Verwechslung des Mystischen mit dem Myste­riösen aufmerksam. Das „Mysteriöse“ sei das Geheimnisvolle, Dunkel-Tiefe, mit rationalen Begriffen nicht zu Erschöpfende, das, als etwas rein Formales, allen möglichen Innerlichkeiten und Außerlichkeiten zukomme. Das „Mystische“ sei zwar logisch nicht zu bewältigen. Aber das Spezifische der Mystik liege darin, daß die innere Lebensbewegung als mit dem Göttlichen identisch empfunden wird, daß das Erlebnis, aus dem eigensten Zentrum der Seele hervorbrechend, zugleich ein Ereignis des göttlichen Lebens ist, daß das Ich, ohne sich selbst zu verlassen, doch unendlich viel mehr ist, als ein bloßes Ich. Dieses Aufschwellen der Seele über sich selbst, das Mehrsein-als-sie-selbst, indem sie der Ort göttlichen Lebens ist, sei für die Mystik charakteristisch.

Einerseits liegt der Mystik, mehr oder minder bewußt, die Voraussetzung von dem unendlichen Wert der Menschenseele zugrunde.¹⁷

¹⁶ Georg Simmel, Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch. 1917, S. 148. 163. ¹⁷ Meister Eckhart (1260—1327) sagt: „Darum ist die ganze Schrift geschrieben, darum hat Gott die ganze Welt geschaffen: damit Gott in der Seele geboren werde und die Seele wiederum in Gott.“ Meister Eckharts Schriften und Predigten aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von Hermann Böttner, 2 Bände, 1917, I, 1. „Gott hat des Menschen Seele der-

Andrerseits steht die so unendlich hoch gewertete Seele unter dem Aspekt eines absoluten, überseelischen Göttlichen, das von ihr nicht als einzelnes und äußerliches Objekt empfunden, sondern unmittelbar gelebt wird. „Das Seelische und das Göttliche ist zwar ein unterschiedsloses Eines, aber diesem Einen kommt sein Wert von seinem Göttlich-Sein, nicht von seinem Seele-Sein“ (Simmel).

Die Seelenlehre des Meister Eckhart beruht auf der Unterscheidung zwischen dem Wesen der Seele („Grund“, „Fünklein“, „Licht“, „Burgfeste“) und den Kräften, in die sich der Seelengrund besondert und in denen er wirksam wird. Die Kräfte oder Seelenvermögen zerfallen ihrerseits wieder in die obersten oder geistigen („Gedächtnis“, „Vernunft“, „Wille“), die mittleren oder seelischen und die niederen oder sinnlichen. Mit ihren Kräften ist die Seele der Unterschiedlichkeit und Besonderung verhaftet. Durch die fünf Sinne läuft sie hinaus in die Mannigfaltigkeit der Kreaturen. In der Sphäre ihrer Kräfte ist sie Person. Mit der Bestimmtheit und Eigenschaft der Person gehört sie der gegenständlichen, raum-zeitlichen Sinnenwelt, mit ihren obersten Kräften der intelligiblen Welt an. Nicht dies ist die Sphäre, in der Gott sich der Seele eint. „In dem Reinsten, und Edelsten und Zartesten, was die Seele nur zu bieten vermag, muß es sein.“ Dieses Reinste, Edelste, Zarteste und Innerlichste ist eben jenes Wesen der Seele oder der Seelengrund. „Da ist das tiefe Schweigen, denn dahinein gelangte nie eine Kreatur noch irgendein Bild: nicht kommt der Seele da mehr ein Wirken oder ein Erkennen zu, nicht mehr weiß sie da von irgendwelchem Bilde, weder von ihr selber noch von irgendeiner Kreatur.“ In solcher Abgeschlossenheit, Bildlosigkeit und Innerlichkeit erst ist die Seele die Stätte, in der Gott geboren werden kann. Raum- und zeitlos erfolgt die Geburt in dem „Fünklein“, wenn man es überhaupt so nennen kann. „Es ist von allen Namen frei und aller Formen bar, ein durch-

maßen nahe gemacht nach sich selber, daß im Himmel und auf Erden Gott so ähnlich nichts ist, als des Menschen Seele!“ a. a. O. II, 143. „Nun wohl, edle Seele, bedenke dich selber, bedenke, welche Herrlichkeit du in dir trägst: bist du doch mit deiner Gottesebenbildlichkeit gewürdigt über die Herrlichkeit aller Kreaturen! Verschmäh das Kleine, denn zu Großem bist du geschaffen!“ a. a. O. II, 200.

aus Lediges und Freies — wie nur Gott ledig und frei ist. Und rein nur in sich. Es ist gar so einig und beschlossen, wie nur Gott einig und beschlossen ist, so daß man mit keinerlei Bestimmung hinein auch nur lügen kann.“ An diesem Punkt sind Seelisches und Göttliches ein unterschiedslos Eines, dem sein Wert vom Göttlich-Sein, nicht vom bloßen Seele-Sein zukommt. „Dies Einig-Eine ist sonder Bestimmtheit und sonder Eigenschaft. Darum, soll Gott je hinein lügen, das kostet ihn seine sämtlichen göttlichen Namen und dazu seine Eigenschaft, Person zu sein; das muß er alles draußen lassen. Sondern wie er das Eine ist schlechtweg, ohne jede nähere Bestimmung: Nicht Vater, Sohn, noch heiliger Geist (die Personen der Gottheit entsprechen den obersten Kräften der Seele!) — ein Was entnommen allem dies und das — seht! so nur gelangt er in das Eine, ja — ist schon darinnen. An dem Teil ist die Seele Gott gleich; und anders nicht.“¹⁸

Alle Mystik beruht auf der Voraussetzung der Wesensgleichheit des innersten Seelengrundes mit der Gottheit. Insofern, aber auch nur insofern, kann man den Theosophen — gedacht ist hierbei immer an die Anthroposophie Rudolf Steiners — einen Mystiker nennen. Während nach theosophischer Lehre Empfindungsseele und Verstandesseele in der äußeren Welt leben, taucht die Bewußtseinsseele, in der sich erst die wirkliche Natur des „Ich“ enthüllt, in das Göttliche ein, wenn sie zur Wahrnehmung ihrer eigenen Wesenheit gelangt. „Leicht kann demgegenüber das Mißverständnis entstehen, als ob die Geheimwissenschaft das Ich mit Gott für Eins erkläre. Aber sie sagt durchaus nicht, daß das Ich Gott ist, sondern nur, daß es mit Gott von einerlei Art und Wesenheit ist. Behauptet denn jemand, der Tropfen Wasser, der dem Meere entnommen ist, sei das Meer, wenn er sagt: der Tropfen sei derselben Wesenheit oder Substanz wie das Meer? Will man durchaus einen Vergleich gebrauchen, so kann man sagen: wie der Tropfen sich zu dem Meere verhält, so verhält sich das ‚Ich‘ zu Gott. Der Mensch kann in sich ein Göttliches finden, weil sein ureigenstes Wesen dem Göttlichen entnommen ist.“¹⁹

Von diesem gemeinsamen Ansatzpunkt trennen sich bald die Wege.

¹⁸ a. a. O. I, LIII. 33 ff.; II, 156 ff. Die Sperrung vom Verf. ¹⁹ G II, 32 f.

Bei dem Wege des Mystikers wird alles darauf ankommen, daß die Seele sich aus der Sphäre der Kräfte in die des Grundes zurückzieht, um zu ihrem Ziel der Vergottung zu gelangen. „Nun hat sich die Seele mit den Kräften nach außen zerspreitet und zerstreut, eine jede in ihr Werk: die Kraft des Sehens in das Auge, die Kraft des Hörens in das Ohr, die Kraft des Schmeckens in die Zunge. Und im gleichen Maße sind sie um so schwächer, inwendig ihr Werk zu treiben. Denn jede zerspreitete Kraft ist unvollkommen. Darum, will sie inwendig eine kräftige Wirksamkeit entfalten, so muß sie alle ihre Kräfte wieder hineinrufen und sie, aus den zerspreiteten Dingen heraus, sammeln in ein inwendiges Leben.“²⁰ Je mehr der Mensch imstande ist, die Seelenkräfte von aller Wirksamkeit und Gegenständlichkeit nach innen zurückzuziehen, seinen Sinnen zu entweichen, der Kreaturen, aller Dinge und ihrer Bilder, ja seiner selbst zu vergessen, um so näher kommt er Gott oder vielmehr Gott ihm. Nur in einer Seele, die sich aus der Unruhe äußerer Betriebsamkeit herausgezogen hat, die von dem Getümmel der Betätigung draußen zum inneren Frieden und zur Ruhe gekommen ist, kann Gott sein einiges Wort sprechen.²¹

Es ist klar, daß hierbei äußere Frömmigkeitsübungen nur vorbereitenden Wert haben können, zur „niedereren Schule“ gehören. „Alle äußeren Werke sind darum eingesetzt und verordnet, damit der äußere Mensch dadurch auf Gott gerichtet und zu geistigem Leben und guten Dingen angeleitet werde, damit er nicht von sich selber fort sich in ein unangemessenes Treiben verirre, sondern ihm hierdurch ein Zaum angelegt werde, der ihn hindert, sich selber zu entlaufen in fremde Dinge; oder anders ausgedrückt: wenn Gott sein Werk vollbringen will, daß er ihn damit bereit finde und ihn nicht erst von fernem und groben Dingen herbeizuziehen braucht ... Also dazu sind alle frommen Übungen erfunden, es sei Beten, Lesen, Singen, Wachen, Fasten, Bußwerke und was es sonst gibt, damit der Mensch dadurch festgelegt und von fremden, ungöttlichen Dingen abgehalten werde ... Damit er nicht durch das Handgreifliche abgezogen und mißleitet werde, sondern sich so eng zu Gott halte, daß er ihn dichtbei finde,

²⁰ Eckhart-Büttner a. a. O. I, 48 f. ²¹ a. a. O. I, 38 f.

wenn er wiederkehren will, um sein Werk in der Seele zu treiben, und ihn nicht erst ferne zu suchen braucht. Wenn sich der Mensch dagegen zu wahrer Innerlichkeit aufgelegt findet, so lasse er kühnlich alles Außere fallen, wären es auch solche Übungen, zu denen du dich durch Gelübde verbunden hättest, von denen weder Papst noch Bischof dich entbinden könnten!“²²

Eine Station nur auf dem Wege zu wahrer Innerlichkeit ist auch „das würdige Leben und die edle Lehre unseres Herrn Jesu Christi“. Er ist uns mit seiner edlen Menschheit ein Weg gewesen zur Übung aller Tugend. Die Erhebung des Gemüts über alles Endliche, das Aufgehen in Gott tritt in seinem teuren Leiden zutage. „Je näher man diesem Vorbild kommt, im selben Maße fallen von uns alle Sünden ab samt ihrer Pein. Wir müssen uns gewöhnen, in allem unseren Tun und Lassen, Leiden und Leben uns hinaufzubilden in das Leben und die Werke unsers Herrn Jesu Christi, und alle Zeit nur ihn im Auge haben, wie er's nur immer auf uns abgesehen hat.“ Ein Vorbild ist ein Bild. Und solange die Seele noch bei Bildern verweilt, hat sie sich noch nicht völlig herausgezogen aus der Unterschiedlichkeit und Mannigfaltigkeit. Wer deshalb bei der Betrachtung der Leiden Jesu Christi stehen bleibt, kann ein frommer Mensch sein, aber den Weg der Mystik geht er nicht zu Ende. Ein leiser Tadel klingt aus den Worten Eckeharts, wenn er sagt: „hier aber hindern sich ‚gute‘, geistliche Leute an rechter Vollkommenheit, indem sie mit ihres Geistes Lust am Bilde der Menschheit unsers Herrn Jesu Christi haften: womit sie sich doch nur an Visionen verlieren, da sie denn, wenn auch im Bilde, Dinge sehen in ihrem Geiste, seien es Menschen oder Engel, oder unsers Herrn Jesu Christi Menschliches.“²³

Nabe dem Ziele ist der Mystiker erst, wenn er sich aller äußeren und inneren Bilder, wenn er sich auch seines Ich entkleidet hat und abgeschieden ist von sich selber. „So erzogen zum Tod der Selbstheit, so dem eigenen Ich entbildet und übergebildet in Gott, der allein ihm noch Seligkeit ist, muß der Vollkommene sein, daß er von sich selber und irgendwelchen Dingen nicht mehr wisse, sondern nur

²² a. a. O. I, 63f. ²³ a. a. O. I, 38. II, 29. 185.

von Gott und keinen Willen kenne als Gottes Willen, und Gott ,erkenne, wie Gott ihn erkennt.“²⁴

Es ist ein Hohes, wenn die Seele Gott erkennt „ohne Hilfe eines Bildes, einer Vermittelung, einer Ähnlichkeit“. Aber solange Gott noch ein zu erkennendes Er, folglich die Seele ein Ich bleibt, ist es noch nicht das Letzte und Höchste. Gott ist über allem Erkennen. Deshalb erkenne du nichts von dem nie gekündeten Gotte! „Du sollst ihn lieben, wie er ein Nichtgott, ein Nichtgeist, eine Nichtperson, ein Nichtgestaltetes ist: vielmehr nur lautere, pure, klare Einheit, aller Zweifelt fern. Und in diesem Einen sollen wir ewiglich versinken vom Sein zum Nichts.“²⁵

Wo die Mystik am Ziel, wo sie ganz bei sich selbst ist, kann sie nur noch in der Negation ihr Wesen künden: „Vernichtung unseres Selbst“, „völlige Leere“, „Wüste der Gottheit“, „eine aller Besonderung bare Stille“, „als Nichts zum Nichts gehen“.²⁶

Entfinke du allem,
was irgend du,
verfließe ganz
in seine Wesenruh’;
was erst für sich:
dort er, du hier,
schließt nun sich zusammen
zum einigen Wir,
wo du — nun er —
ihn erkennst mit ewigem Sinn:
ein namenloses Nichts,
ein ungewordenes: „Bin!“²⁷

Der Weg der Mystik ist der Weg bildloser Sammlung. Von äußerer Frömmigkeitsübung führt er über die Betrachtung des Leidens Jesu Christi zu unvermittelter Erkenntnis Gottes und darüber hinaus in die verschwebende Stille des ungestalteten „Überwesens“ der Gottheit, ohne Form und Weise.

Daß dieser Weg nicht ohne Meditation und Konzentration gangbar ist, braucht nicht besonders betont zu werden. Raum aber

²⁴ a. a. D. I, 21. 127; II, 41. 68. ²⁵ a. a. D. I, 165 ff. ²⁶ a. a. D. I, 11. 71. 152. 127. 165; II, 188. ²⁷ a. a. D. I, 165 f.

auch, daß die geistige Technik des Theosophen eine andere, viel ausgebildeter ist. Gemeinsam ist noch dem Wege des Theosophen mit dem des Mystikers das Pathos der Innerlichkeit, das Ineinsversammeln der Kräfte der Seele. Besteht aber schon hier ein nicht unwesentlicher Unterschied der Nuancierung in Einzelheiten,²⁸ so ist vollends das Ziel ein völlig anderes.

Der Mystiker kennt kein Hellsehen wie der Theosoph. Er hat nur und höchstens Visionen, die ihm selber noch unwesentlich sind.

Der Theosoph opfert zwar die Eigenheit des sündigen und selbstsüchtigen Ich. Indem er aber ein niederes und ein höheres Ich sorgfältig unterscheidet, läßt er den mystischen Rat des Entwerdens nur vom niederen Ich gelten, um das höhere Ich zu finden und zu bewahren.

Ihr habt ein Reich betreten,
Das Wahn euch bleiben muß,
Wenn ihr in ihm euch selbst verliert.
Das sicher aber aller Weisheit erste Pforte
Für eure Seele öffnen wird,
Wenn ihr in ihm euch selbst bewahrt.²⁹

Das Ich soll über seiner Läuterung sich nicht selbst verlieren, sondern sich in seinem wahren Wesen finden und bewahren.

Was die moderne Theosophie von Buddhismus und Mystik grundsätzlich unterscheidet, ist die Fassung des Persönlichkeitsideals. In diesem Betracht steht die Mystik dem Buddhismus viel näher als der Theosophie. Was Mystik und Buddhismus gemeinsam ist, das ist das Entwerden alles Persönlichen, die Erlösung vom Ichwahn. Der Theosoph hat demgegenüber ein positiv-konkretes Persönlichkeitsideal. So sagt Steiner ganz unmißverständlich: „Man soll nicht verwechseln dieses Einswerden der Persönlichkeit mit dem umfassenden Geistesleben mit einem Verschwinden der Persönlichkeit in dem ‚Allgeist‘. Ein solches ‚Verschwinden‘ findet bei wahrer Entwicklung

²⁸ Hierfür und für das Folgende vergl. Michael Bauer, *Mystik und Okkultismus*. Eine vergleichende Studie. Berlin, ohne Jahreszahl. „Wir halten uns bei dieser Betrachtung für den Okkultismus an die Schriften von Dr. Rudolf Steiner und für die Mystik an etliche Schriften des Mittelalters“ a. a. O. S. 6. ²⁹ Steiner, *Prüfung der Seele*. Bauer a. a. O. S. 24f.

der Persönlichkeit nicht statt. Diese bleibt auf der geistigen Stufe ihrer Entwicklung als Persönlichkeit gewahrt. Nicht Überwindung, sondern höhere Ausgestaltung der Persönlichkeit findet statt. Will man ein Gleichnis für dieses Zusammenfallen des Einzelgeistes mit dem Allgeist, dann kann man nicht das wählen von verschiedenen Kreisen, die in einem zusammenfallen, um in diesem unterzugehen, sondern man muß das Bild vieler Kreise wählen, deren jeder eine ganz bestimmte Farbennuance hat. Diese verschiedenartigen Kreise fallen übereinander. Aber jede einzelne Nuance bleibt in dem Ganzen ihrer Wesenheit bestehen. Keine verliert die Fülle ihrer Eigenkraft. Und das Ganze ist das Ergebnis dieser Eigenkräfte.“³⁰ Steiner redet dem ethischen Individualismus das Wort, der außerhalb des Gesichtskreises von Buddhismus und Mystik liegt.³¹

Das Ich des Theosophen hat eine andere, viel festere Konsistenz als das des Mystikers. Und behält sie, wenn es in die übersinnlichen Welten eindringt. Und wie ganz anders ist diese übersinnliche Welt des Theosophen beschaffen als die des Mystikers. „Eine Welt unendlicher Weiten, unvergleichlicher Größe, unerschöpflicher Fülle erlebt der Okkultist durch seine Versenkung. An der Wirklichkeit und Wahrheit dieser höheren Welt gemessen sind die Dinge der Sinnenwelt Schatten und Schemen.“³² Wo der Mystiker am

³⁰ *ET*, 186 f. ³¹ „Jede Ethik, die von dem Menschen fordert, daß er sein Wollen zurückdränge, um Aufgaben zu erfüllen, die er nicht will, rechnet nicht mit dem ganzen Menschen, sondern mit einem solchen, dem das geistige Begehrungsvermögen fehlt. Für den harmonisch entwickelten Menschen sind die sogenannten Ideen des Guten nicht außerhalb, sondern innerhalb des Kreises seines Wesens. Nicht in der Ausbildung eines einseitigen Eigenwillens liegt das sittliche Handeln, sondern in der vollen Entwicklung der Menschennatur. Wer die sittlichen Ideale nur für erreichbar hält, wenn der Mensch seinen Eigenwillen ertötet, der weiß nicht, daß diese Ideale ebenso von dem Menschen gewollt sind, wie die Befriedigung der sogenannten tierischen Triebe.“ *Ph Fr*, 242. „Der ethische Individualismus ist geeignet, die Sittlichkeit in ihrer vollen Würde darzustellen, denn er ist nicht der Ansicht, daß wahrhaft sittlich ist, was in äußerer Art Zusammenstimmung eines Wollens mit einer Norm herbeiführt, sondern was aus dem Menschen dann ersteht, wenn er das sittliche Wollen als ein Glied seines vollen Wesens in sich entfaltet, so daß das Unsittliche zu tun ihm als Verstümmelung, Verkrüppelung seines Wesens erscheint.“ a. a. O. S. 244 f. ³² Bauer a. a. O. S. 19 f.

Ende des Weges im grundlosen Meer der Gottheit ertrinkt, wo ihm alle Dinge und Namen zernichtet sind und er nichts mehr „verworten“ kann, da hat der Theosoph buchstäblich eine Welt zu erzählen. Die Gottesvorstellung des Mystikers wird für das Empfinden des Theosophen zu einer „ungeheuerlichen Abstraktion, die allen lebendigen Unterschied des Geistes in ihren dunklen toten Abgrund verschlingt“. „Die unendliche Fülle übersinnlicher Gestalten, die hehre Stufenfolge göttlicher Wesensreihen“ des Theosophen bleibt dem Mystiker unbekannt.³³ Im Gegensatz zu Buddhismus und Mystik entsprechen die „Urweltgründe“ des Theosophen, in die ihn sein Weg führt, eher dem gnostischen Pleroma, dem Geisterreich unendlicher Gottesfülle.³⁴

³³ a. a. D. S. 19. 36f. ³⁴ Einige Zeugnisse Johannes Taulers (1300—1361) seien hierzu noch angeführt. So sagt er z. B. von der Vereinigung der Seele mit Gott: „In dem (göttlichen) Abgrund verliert sich der (menschliche) Geist so tief und in so grundloser Weise, daß er von sich selbst nichts weiß, er kennt da weder Wort noch Weise, weder Schmecken noch Fühlen, Erkennen noch Lieben, denn es ist alles ein lauterer, bloßer, einfaltiger Gott, ein unaussprechlicher Abgrund, ein Sein, ein Geist. Aus Gnade gibt Gott dem Geiste, was er selbst von Natur ist, und hat da dem Geiste das namenlose, formlose, weislose Wesen vereinigt. . . Hiervon, und wie es da zugeht, kann man so wenig sprechen, wie man vom göttlichen Wesen sprechen kann, und ebensowenig verstehen, denn es ist allem geschaffenen Verständnis, Engeln und Menschen, von Natur und auch in der Gnade, zu hoch.“ Taulers Predigten, herausgegeben von Walter Lehmann, 2 Bände 1913, I, 115. — Zu der Geringschätzung von Offenbarungen, Erleuchtungen, Visionen a. a. D. II, 236f.: „Die zweite Anfechtung besteht in inwendiger und auswendiger Offenbarung und Erleuchtung in Formen, Gesprächen und Visionen nach fremden, ungewöhnlichen Weisen; wiewohl Gott seinen Freunden zuweilen etwas Wahrheit offenbart, so ist doch dieser Art nicht so bald zu glauben und zu trauen, denn für den Menschen liegt wenig geistlicher Nutzen darin, vielmehr mannigfaltiger, großer geistiger und auch leiblicher Schade für die Menschen, die von diesen Weisen viel halten wollen.“ — Über die „Einöde Gottes“ a. a. D. II, 82: „Sodann mag der Mensch die Eigenschaft der göttlich Einöde in der stillen Einsamkeit ansehen, in der nie ein Wort dem Wesen nach und nach wesentlicher Weise gesprochen noch ein Werk gewirkt ward; so still ist es da, so heimlich und so einsam. Da ist nichts als lauter Gott. Dahinein kann nie etwas Fremdes, keine Kreatur, Bild oder Weise.“ — Der Unterschied von abstrakter Mystik und konkreter Theosophie ist in der Tat eklatant!

4. Die Stellung der Religion im Geistesleben

So stellt sich uns die Theosophie aufs Ganze gesehen als ein Mischprodukt religiöser, naturwissenschaftlicher und philosophischer Gedanken dar. Demgemäß empfiehlt sie ihren Gläubigen, den in Bildung begriffenen Seelen- und Geistesorganen als Nahrung das Buch der Natur und die inspirierte Weisheit der großen Menschheitslehrer zuzuführen: „Die erhabenen Lehren der (indischen) Bhagavad-Gita, des Johannesevangeliums, des Thomas von Kempen und die Darstellungen der geisteswissenschaftlichen Ergebnisse.“³⁵ Sie ist selber, unter religionsgeschichtlichem Gesichtspunkt betrachtet, eine in der Gegenwart aufbrandende Welle in dem durch die Jahrhunderte fließenden Strom der Religionsvermischung.

Die Theosophie nennt sich auch „Geheimlehre“ oder „Okkultismus“, der Theosoph „Geheimforscher“ oder „Okkultist“, weil die theosophische Bewegung es ja mit der Offenbarung von geheimwissenschaftlichen Wahrheiten zu tun hat, die nur der hellseherischen Forschung zugänglich sind. „Es hat, seit es ein Menschengeschlecht gibt, auch immer Schulen gegeben, in denen solche, die höhere Fähigkeiten hatten, denen Anleitung gaben, die ebensolche Fähigkeiten suchten. Man nennt solche Schulen Geheimschulen; und der Unterricht, welcher da erteilt wird, heißt geheimwissenschaftlicher oder okkultischer Unterricht.“³⁶ Man darf indessen nicht glauben, daß die bezeichneten Geheimlehren bisher in jeder Form der Menschheit vorenthalten worden sind. „Nur in der Form, wie sie in den Geheimschulen lebten, und wie sie nun durch die theosophische Bewegung mitgeteilt werden, sind sie geheimgehalten worden. Aber selbst die Menschen, die in den allereinfachsten Verhältnissen lebten, konnten sie in jener Form erhalten, in der es für sie angemessen war.“ Eben dieselben Geheimnisse, Wahrheiten und Weisheiten, die in Märchen, Sagen, Legenden, Mythen und Religionen in Form von Bildern und Gleichnissen enthalten sind und ausgesprochen werden, läßt die Theosophie bei einer höheren Entwicklungsstufe des menschlichen Intellekts an diesen in

³⁵ W E, 97. ³⁶ W E, I.

der Gestalt von „Ideen“ und „in einer dem vollkommenen Denken standhaltenden Form“ herantreten. Damit wird der Religion nicht nur ein fester Ort im Aufstieg des Geisteslebens angewiesen. Es wird auch ihr Wert im Vergleich zu dem der Theosophie eingegrenzt. Wertbestimmend ist hier das wissenschaftliche, logische Denken, dessen Bedingungen und Erfordernisse die Theosophie als „Geisteswissenschaft“ ja erfüllen will. Dabei ist die geistige Substanz der Religion und Theosophie die gleiche. Die Theosophie erscheint von hier aus als Intellektualisierung der Religion, die von sich aus schon wesentlich intellektualistisch verstanden wird. „Mythen, Sagen, Religionen sind die verschiedenen Wege, auf denen die höchsten Wahrheiten den Menschen in ihrer Mehrzahl übermittelt worden sind. Das müßte auch weiter geschehen, wenn es ausreichen würde. Aber es reicht nicht mehr aus. Die Menschheit ist gegenwärtig auf einer Entwicklungsstufe angelangt, auf der ein großer Teil von ihr alle Religion verlieren würde, wenn die ihr zugrundeliegenden höheren Wahrheiten nicht auch in einer Form verkündigt würden, so daß auch das schärfste Nachdenken sie als gültig ansehen kann. Die Religionen sind wahr, aber die Zeit ist für viele Menschen vorüber, in der Begreifen durch den bloßen Glauben möglich war. Und die Zahl der Menschen, für die das gilt, wird in der nächsten Zukunft mit ungeahnter Schnelligkeit zunehmen ... Theosophie, richtig verstanden, ist keine neue Religion, auch keine religiöse Sekte, sondern das richtige Mittel der gegenwärtigen Zeit, die Weisheit der Religion zu zeigen, wie das für den Menschen dieser Zeit notwendig ist. Theosophie gründet keine neue Religion, denn sie liefert gerade die Beweise für die Gültigkeit der alten, und wird so dieser zur festesten Stütze. Theosophie ist aber auch keine Sache für ein paar Schwärmer, denn sie macht den Menschen bekannt mit der unsichtbaren Welt, aus der er die Kräfte nehmen muß für die sichtbare.“³⁷

Das Problem der Stellung der Religion im Geistesleben wird hier zu summarisch behandelt, als daß der angegebenen Lösung Vertrauen

³⁷ L, 25 ff. 29 ff. Die Sperrungen vom Verf.

entgegengebracht werden dürfte. Märchen, Sagen, Legenden, Mythen und Religionen werden insgesamt über einen Leisten geschlagen und ihnen dieselben Geheimnisse, Wahrheiten und Weisheiten untergeschoben, ohne daß man erfährt, worin dieselben eigentlich bestehen und wie sie sich abwandeln. Es fehlt hier, wie so oft, jede feinere und sorgfältige Analyse. Dafür tritt die Effekthascherei der Theosophie nach Wissenschaftlichkeit um so aufdringlicher zutage. Sie ist das für den modernen Menschen Notwendige, weil sie durch „Beweise“ dem schärfsten Nachdenken standzuhalten in der Lage sei. Man glaubt sich in das Zeitalter der Aufklärung zurückversetzt, wo allerdings derartige Ansprüche — man denke an die Gottesbeweise und die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele — des Eindruckes nicht verfehlten. Der Theosoph ist ein schlechter Kenner der modernen Geistigkeit, wenn er sich ihr durch „Beweise“ empfehlen zu können vermeint. Das Verhältnis der Theosophie zu Religion und Christentum eingehender zu betrachten, muß dem nächsten Kapitel vorbehalten bleiben.

Von dem Vorurteil aus, daß es die Theosophie mit einem Urwissen zu tun hat, das im Laufe der Menschheitsgeschichte nur sein Gewand, aber nicht sein Wesen verändern konnte, wird auch die ungeheuerlich anmutende Übertreibung des Theosophen wenigstens verständlich, wenn er sagt: es gäbe über höhere Wahrheiten in Wirklichkeit nur Eine Meinung. „Wie es nur eine Ansicht über einen mathematischen Lehrsatz gibt, so auch über die Dinge der höheren Welten.“ Der Theosoph streitet keineswegs seine Beziehungen zum Buddhismus ab. Aber daß die Methoden und Ergebnisse seiner Geisteswissenschaft mit gewissen Lehren des Buddha oder der Gnosis übereinstimmen, könne nicht hindern, sie an sich für wahr zu finden. „Auch darf nicht geglaubt werden, daß die Geistesforschung ihr Wissen aus der Bibel schöpft. Sie hat ihre eigenen Methoden, findet unabhängig von allen Urkunden die Wahrheiten und erkennt sie dann wieder in diesen.“ Das ist möglich, weil nach der Meinung des Theosophen die Wahrheit und das höhere Leben nicht von außen her an den Menschen herantreten, sondern — nach der mit der Mystik gemeinsamen Voraussetzung — in jeder Menschenseele gefunden werden können. Sie liegen nur tief

und können nur nach Hinwegräumung von Hindernissen aus ihren tiefen Schächten heraufgeholt werden. Wie man dabei zu Werke geht, darüber erteilt eben die Theosophie, die Geisteswissenschaft, die nötigen Aufschlüsse. „Nun liegt aber die Sache so: Der höhere Teil der geistigen Erkenntnisse wird noch für lange Zeit ... geheim gehalten werden müssen. Was durch die theosophische Bewegung veröffentlicht wird, ist der elementare Teil. Dieser aber kann nicht länger geheimgehalten werden. Denn die Menschheit ist in vielen ihrer Teile auf einer Entwicklungsstufe angelangt, auf der sie ihn nicht entbehren kann. Er muß veröffentlicht werden, weil ohne ihn gewisse Seelenbedürfnisse der Menschheit nicht mehr befriedigt werden können. Ohne diese Veröffentlichung müßte das Seelenleben veröden.“³⁸

Damit ist denn auch der geheimnisvolle Nimbus erklärt, mit dem sich die Theosophie trotz ihrer öffentlichen Mission umgibt.

³⁸ W E, III. 125; Th G, 46; L, 24 f.

VII. Kapitel

Das Christentum

1. Das Wesen der Religion (Geschichtsmetaphysik)

Über das Verhältnis der Theosophie zu Religion und Christentum kann nur mit Vorbehalt gesprochen werden. Die Quellen fließen spärlich. Und zusammenhängende Ausführungen finden sich in den gedruckt vorliegenden Schriften Steiners nur wenige. Meistens handelt es sich um einzelne Andeutungen. Steiners Bestreben ist auf die Grundlegung einer neuen Weltauffassung und die Einführung neuer Denkmethode gerichtet, nicht auf das Spezialproblem einer Auseinandersetzung mit dem Christentum. Im Hintergrunde steht dann allerdings auch die ausgesprochene Bestrebung, daß geisteswissenschaftliche Weltbetrachtung den Menschen auch in bezug auf die Gegenstände des religiösen Lebens „vertiefen“ muß.¹ Vielleicht nimmt sie einen viel breiteren Raum ein in den esoterischen Vorträgen Steiners. Kenner behaupten, daß vor einer Zugänglichmachung dieser nur Mitgliedern zur Verfügung stehenden Vortragszyklen über biblische Schriften und Themen ein zutreffendes Bild von Steiners Stellung zum Christentum nicht gewonnen werden könne. Wir lassen die esoterisch-anthroposophische Auffassung des Christentums, bis Steiners Vortragszyklen darüber im Druck erschienen sind und sich jemand gefunden haben wird, ihr jahrelang dauerndes Studium auf sich zu nehmen, auf sich beruhen. Wir halten uns wie bisher an das, was öffentlich vorliegt, auch, wenn es nur Andeutungen sind, und selbst auf die Gefahr hin, abermals ein Opfer von Mißverständnissen zu werden. Diese Andeutungen gilt es so vorsichtig wie möglich in den Rahmen der bisherigen Betrachtungen einzufügen.

¹ U G, 25. 43f.; M, 274f. — Steiners Schrift „Das Christentum als mystische Tatsache“ ist mir leider nicht zugänglich gewesen.

Der Theosoph ist der Auffassung, daß die Polemik, die meistens gegen ihn geltend gemacht werde, von einem zurechtgemachten „Zerrbild“ seiner Wissenschaft ausgehe. Diese Zerrbildpolemik werde nicht nur vom wissenschaftlichen Standpunkt, sondern ebenfalls vom Gesichtspunkt religiöser Empfindungen aus geführt, „während in Wahrheit kein religiöses Bekenntnis auch nur den geringsten Anlaß haben würde, die in Rede stehende Geisteswissenschaft anders als wohlwollend zu betrachten, wenn sie deren wahre Gestalt statt eines Zerrbildes ins Auge fassen wollte.“²

So wenig wie die Naturwissenschaft die Natur schaffen kann und will, will die Theosophie als geistige Tatsachen und Verhältnisse lediglich beobachtende Geisteswissenschaft eine neue Religion schaffen.³ Religion und Religionen kommen für sie zunächst rein als geistige Tatsachen im geschichtlichen Leben der Menschheit in Betracht. Wie sie selber weder ein religiöses Bekenntnis sein noch schaffen will, so läßt sie auch die religiöse Überzeugung und Betätigung des Einzelnen unangetastet. „Daher werden in dem Kreise der geisteswissenschaftlichen Weltanschauung in allertiefstem Frieden und in vollständiger Harmonie die verschiedensten Religionsbekenntnisse zusammenleben und nach der Erkenntnis des Geistigen streben können.“⁴ Das bedeutet nicht Gleichgültigkeit gegen die Religion. Vielmehr sollen gerade diejenigen Menschen, die durch naturwissenschaftliche Halbwahrheiten allem religiösen Leben entfremdet worden sind, zu innerer wahrer Religiosität zurückgeführt werden. Es bedeutet auch nicht die Zurückhaltung des religionsgeschichtlichen Betrachters, der sich letzter ihn selbst verpflichtender Werturteile enthält. In jener Toleranz des gegenseitigen Sichdulden- und Gewährenlassens steckt gerade jene Vertiefung und Wertung des religiösen Empfindens, die sich die

² U G, 4. ³ Traub fragt a. a. O. S. 7: „Ist die Geisteswissenschaft eine Tatsachenwissenschaft wie Naturwissenschaft und Geschichte? Ist sie eine Normwissenschaft wie Logik, Ethik, Ästhetik? Oder in welchem anderen Sinn ist sie eine Wissenschaft? Nirgends erhält man darüber eine befriedigende Auskunft.“ Nach den Aussagen des Theosophen ist die Geisteswissenschaft eine Tatsachenwissenschaft. Freilich gibt es keine Tatsachenwissenschaft, die nicht Normen, die nicht ein Apriori zur Voraussetzung hätte. Deshalb bemüht sich der Theosoph auch um die erkenntnistheoretische Grundlegung seiner Geisteswissenschaft. ⁴ U G, 23 f.

Geisteswissenschaft angelegen sein läßt. Sie entspringt aus der geisteswissenschaftlichen Einsicht in den Entstehungs- und Formungsprozeß des religiösen Bewußtseins. Diesen werden wir also zu betrachten haben.

Die Einführung des Entwicklungsgedankens ermöglicht dem Theosophen die Anerkennung der Geschichte. Das ist ein unterscheidendes Merkmal gegenüber den geschichtslosen Auffassungen des Buddhisten, Gnostikers und Mystikers. Während die letzteren gleichsam unbeweglich im ewig Zuständlichen über Raum und Zeit verharren, hat sich für den Theosophen in der Zeit etwas zugetragen, was sich als Entwicklungsmoment von jedem Vorher und Nachher als ein Besonderes unterscheidet und in dem Entwicklungsgange des Ganzen seine bestimmte Bedeutung erfüllt. Diese Entwicklungsmomente liegen aber zum Teil bereits in prähistorischer Zeit. Sie sind nur der hellstichtigen Erkenntnis feststellbar. Was der Theosoph über das Bildungsgesetz, die Bedeutung und das Ziel dieses vorgeschichtlichen und geschichtlichen Verlaufs zu sagen hat, wird man daher richtiger als Geschichtsmetaphysik denn als Geschichtsphilosophie bezeichnen können.⁵ Die Grundthese der theosophischen Geschichtsmetaphysik lautet: „Die Entwicklung der Menschheit ist in der Hauptsache eine Bewußtseinsentwicklung.“ Die Phasen und das Ziel ihres Verlaufes sind auf immer klarere und kraftvollere Entfaltung des individuellen Ich-Bewußtseins, auf Herausbildung des Persönlichkeitsindividualismus ge-

⁵ Für das Folgende kommt in Betracht: E. v. Gumpenberg, Kurzer Überblick der in München gehaltenen öffentlichen Vorträge geisteswissenschaftlichen Inhalts im Winter 1915/16, München 1916, Heft I: „Hinweis auf Begründung der Geisteswissenschaft“; Heft II: „Wie und warum entstehen Religionen und was bewirken sie in den Völkern?“; Heft III: „Wie verhält sich das Christentum zu den alten Religionen?“; Heft IV: „Was bewirkt die Ablösung eines Volkes durch das andere in der Weltgeschichte“; Heft V: „Was ist der reale Boden deutscher Größe?“ Das allen Heften gemeinsame Hauptthema lautet: „Inwiefern ist Deutschland mit Christentum verbunden?“ Diese Heftchen enthalten zwar auch nur knappe Andeutungen, aber in reicher Fülle und konzentrierter Form. Ganz im Steinerschen Geiste gehalten, dienen sie dem Zweck: „Die Menschen aufmerksam zu machen auf die gewaltige Größe dessen, was wir als Geisteswissenschaft heute erhalten.“ — Einschübe aus den entsprechenden Ausführungen S. 11, 250 ff., 387 ff. sind besonders angemerkt.

richtet. Geschichtliche Entwicklung ist für lange Zeiträume hindurch identisch mit „Individualisierung“. Die fortschreitende Individualisierung des menschlichen Wesens erfolgt, ganz so, wie wir das bereits im zweiten Kapitel verfolgen konnten, von zwei Angriffspunkten, von der oberen seelisch-geistig-göttlichen und der unteren irdischen Substanzenwelt, aus. Von oben her findet der Mensch sein individuelles Dasein durch ein „Herausgesetztwerden“ aus dem göttlichen Urgrund. Von unten her vollzieht sich durch einen langsamen Entwicklungsprozeß die Herausbildung des physischen Leibes „aus dem Weltenschloß der Mutter Erde“, um ein immer brauchbarer werdendes Instrument für das Leben und die Taten der werdenden menschlichen Seele abzugeben. Die menschliche Individualität vollendet sich an dem Vereinigungspunkt dieser beiden „schöpferischen Strömungen“. Dabei ist aber immer vorauszusetzen und im Gedächtnis zu behalten, daß der ganze Kosmos und mit ihm unsere Erde letzten Endes „verdichteter Geist“ ist.

„Der Prozeß des Herunterstehens dieser menschlichen Seele aus dem Göttlichen und immer innigeren Besitzergreifens des physischen Leibes war ein ganz allmählicher, Jahrmillionen umfassender.“ Je weiter sich die Menschenseele von dem Göttlichen entfernte, desto mehr verschloß sich ihr die geistige Welt. Und je mehr sie sich der Besitzergreifung des physischen Leibes näherte, desto mehr erschloß sich dem Menschen die physische Welt. Es gab daher eine Zeit, wo der Mensch der geistigen Welt noch näher stand und sich ihr auch klarer bewußt war als der physischen. Ein scharfumrissenes Persönlichkeits- und Ichbewußtsein, wie es im Zustand des heutigen Wachbewußtseins der Fall ist, war noch nicht vorhanden. Aber sein Gefühl der Zusammengehörigkeit mit der geistigen Wesenswelt, der er entstammte, war dafür weitgreifender und inniger, als es heute der Fall ist. Der Mensch „empfand traumhaft“. Wir können diese Bewußtseinsstufe die des „traumhaften Schauens“ nennen. Das Bewußtsein der geistigen Welt offenbarte sich vornehmlich im Schlaf- und Traumleben, das damals noch eine ganz andere Bedeutung hatte. „In jener Vorzeit klärte sich der Bewußtseinszustand des Menschen, so bald sich seine Seele im Schlaf aus dem Körper herauszog. Der Körper war ihr

ja gegeben als Instrument zu ihrer Individualisierung. Wenn sie sich also im Schlaf von ihm trennte, vereinte sie sich wieder inniger mit den göttlich-geistigen Wesen, aus denen sie sich noch nicht völlig heraus-individualisiert hatte.“ Weil der Mensch in dieser Phase der Bewußtseinsentwicklung von der geistigen Welt noch nicht getrennt war, bedurfte er auch nicht der Wiedervereinigung mit ihr. Er lebte im erlebnisreichen „Schauen“ jener Welt, er brauchte noch nicht — von ihr getrennt — an sie zu „glauben“. Mit anderen Worten: Religion gab es damals noch nicht, weil kein Bedürfnis nach ihr vorhanden war.

Das wurde anders mit dem Weltereignis der „Sintflut“. Der zwischen Amerika und Europa sich erstreckende Kontinent, „Atlantis“, ging unter und mit ihm die alte atlantische Rasse. Es folgte das Weltalter der „arischen“ Rasse, in dessen Höhepunkt wir heute leben, charakterisiert durch die völlige Besitznahme des Leibes durch die Seele und durch die klarste Herausgestaltung des Ich- und Persönlichkeitsbewußtseins. Es ist zugleich das Weltalter der Religionen. „Die Menschheit war nun darauf angewiesen, als Lehre zu erhalten, was sie nicht mehr als ein Erlebtes in ihrem veränderten Bewußtseinszustand erfahren konnte. So entstanden Lehren über ein Göttliches, um ein wiederverbindendes Glied zwischen Mensch und Gott zu schaffen. Religionen sehen wir entstehen.“ Ihr Element ist der Glaube, nicht das Schauen. Diejenigen, die mit ihrem Erleben der göttlichen Welt der Menschheitsentwicklung vorauseilten und den Menschen einen Glauben an ein Göttliches bewirkende Lehre übermittelten, waren die großen Religionsstifter. „Die Religionen bewirkten also unter den Völkern die Möglichkeit einer Verbindung mit Gott durch die Lehre an Stelle der verloren gegangenen Vereinigung mit ihm durch das bewußte Erleben.“

Legt man hier jedes Wort auf die Waagschale, so besteht nach der Auffassung des Theosophen das Wesen der Religion nicht in dem seelischen Erlebnis der Wiedervereinigung mit der göttlich-geistigen Welt, sondern in dem sekundären Glauben an eine Lehre, die dem primären Erlebnis des Religionsstifters entsprungen ist. Der Theosoph ist — ganz wie der Gnostiker — von hier aus in der Lage, den Religionsstifter als einen „Eingeweihten“ für sich in Anspruch

zu nehmen, den religiösen Glauben aber als eine unvollkommene, nur für den geistigen Durchschnitt bestimmte Form der Wiedervereinigung mit der geistigen Welt unter sich zu lassen, eine Form, die in dem übersinnlichen Erleben und Schauen des Anthroposophen als dem eigentlichen Zielpunkt erfüllt und aufgehoben wird. So hörten wir Steiner ja auch schon früher erklären: „Die Religionen sind wahr, aber die Zeit ist für viele Menschen vorüber, in der Begreifen durch den bloßen Glauben möglich war.“ Die der religiösen Bewußtseinsform zugrundeliegenden höheren Wahrheiten müssen in einer neuen Form verkündigt werden, eben in der Form der dem vollkommenen Denken standhaltenden geisteswissenschaftlichen Erkenntnis.⁶

Von hier aus fällt ein bezeichnendes Licht auf den theosophischen Toleranzgedanken, der alle Religionsbekenntnisse in Frieden und Harmonie innerhalb des geisteswissenschaftlichen Bruderbundes zusammenleben läßt. Auf Erkenntnis des Geistigen und Wiedervereinigung mit der geistigen Welt ist jede Religion in ihrem Wahrheitskern angelegt. Doch bleibt sie darin in der unterwertigen Form des Glaubens an eine Lehre stecken. Die Anthroposophie zerschlägt diese Form, indem sie das in ihr sich kundgebende religiöse Bewußtsein befreit zu vollgültigem Schauen und Erleben der übersinnlichen Welten. Der Theosoph hat daher recht, wenn er die Gründung einer neuen Religion von sich abweist. Er bedarf einer solchen gar nicht. Denn er weiß sich jenseits aller Religion stehend, er weiß sich im Vollbesitz seiner

⁶ Kapitel VI, 4. — Christian Geher bemerkt in seiner Schrift „Theosophie und Religion. Theosophie und Theologie“ Nürnberg 21919, S. 29. 32: „Theosophie als Wissen und Religion als Glauben liegen auf zwei ganz verschiedenen Ebenen. Eben deshalb stoßen sie nicht zusammen und hindern sich gegenseitig nicht.“ Theosophie = Weltanschauung sei als „Sehen“ von Religion als „Leben“ klar zu unterscheiden. Demgegenüber ist hervorzuheben — und Steiner sagt es ja auch mit direkten Worten in dem angeführten Zitat —, daß die Theosophie als höhere, nämlich als wissenschaftliche Erkenntnisform der in der Religion als Form des bloßen Glaubens enthaltenen Wahrheiten verstanden sein will. Auch hier ist der Entwicklungsgedanke maßgebend. Religiöses Fühlen, Erleben und Vorstellen soll bewußt zu anthroposophischem, wissenschaftlichem und leibfreiem Erkennen übersinnlicher Welten fort- und emporgebildet werden. Die Anllänge an Hegel sind unverkennbar.

hellichtigen Erkenntnisse als Erfüller, Vollender und Überwinder aller Religionen, er weiß sich als den, der die Erbschaft der Religion rechtmäßig angetreten hat.

Dem Theosophen ist diese Konstruktion nur dadurch möglich, daß er die Religion intellektueller macht, als sie ist. Gewiß hat die Religion auch Dogmen und Formeln aus sich herausgetrieben und verlangte von ihren Anhängern den Glauben an das System ihrer Lehren. Aber seit Schleiermacher und der neueren Religionspsychologie brach sich die Erkenntnis Bahn, daß, wenn die Religion in ein solches Stadium des reflektierenden, religiös unproduktiven Verstandes trat, sie ihr eigentliches Wesen verleugnete. Das Begreifen durch den bloßen Glauben an eine Lehre über die göttliche Welt ist nicht das ursprüngliche Wesen der Religion, sondern ein totes, starres Ablagerungsprodukt aus einer einst lebendigen und beweglichen Gestaltetheit ihrer. Das Wesen der Religion ist ursprüngliches Erleben eines Göttlichen, das von der Seele in geheimnisvollen Schauern der Ehrfurcht empfangen wird. Die begreifende Erkenntnis kann sich dieses Erlebnisses erst nachträglich bemächtigen, kann es analysieren, klären und stärken, kann aber freilich auch, das ursprüngliche Erlebnis verdrängend, an seine Stelle treten. Doch ist das ein sekundärer Vorgang, der nicht, wie es von seiten des Theosophen zu geschehen scheint, als das Wesen der Religion und Religionen konstituierend angesehen werden darf. Die intellektualistische Aus- und Mißdeutung der Religion und des religiösen Glaubens ist unberechtigt. Es ist zwar nicht so, als ob die Theosophie das Erkennen an die Stelle des Erlebens setzt. Aber es ist auch nicht so, als ob die Religion das Erleben gegenüber dem bloßen Glauben an eine Lehre vernachlässigt. Der homo religiosus erlebt auch, er erlebt nur anders und anderes als der Theosoph. Die Sachwalter der Religion wissen sich daher im Gegensatz zum einladenden Toleranzgedanken der Theosophie, als es ihnen gar nicht um die Höherbildung des religiösen Glaubens an eine Lehre zu wissenschaftlicher Erkenntnis und schauendem Erleben übersinnlicher Welten zu tun ist, sondern um die Verinnerlichung, Verlebendigung und Vertiefung des ursprünglichen religiösen Erlebnisses, das immer höher steht als die seiner bewußt werdende Erkenntnis, wenn diese ihrerseits

freilich auch nicht umhin kann, jenes religiöse Urerlebnis nachträglich in Worte, Formeln und Bekenntnisse zu bannen. Bleiben diese Formulierungen elastisch und unmittelbarer Ausdruck des Erlebens, so können sie der Pflege und Übermittlung religiösen Erlebens dienen. Entfernen sie sich aber von ihrer ursprünglichen religiösen Quelle und verfestigen sie sich in sich selbst, so bedeuten sie den Tod jeder lebendigen Religion. Darauf beruht das Spannungsverhältnis zwischen Religion und Kirche, Religion und Theologie, das sich zu feindseliger Gegensätzlichkeit steigern kann, wenn Institution und Formel den lebendigen religiösen Prozeß zu vergewaltigen drohen. Die Mission, die die Religion zu erfüllen hat, nämlich in ihrer Ursprünglichkeit sich selbst zu behaupten, ist eine andere, als die, die sich die Theosophie zuweist. Eben um dieses in ihrem Wesen begründeten Selbstbehauptungsrechtes willen wird die Religion niemals in die Theosophie einzumünden vermögen.

2. Die Kulturepochen der Menschheitsentwicklung bis Christus

Es gibt vier große Kulturepochen der arischen Rasse.

Die erste dieser Epochen ist die des alten Indertums. Der Mensch lebt nicht mehr im traumhaften Schauen der geistigen Welt. Von ihr abgeschnitten und hinausgestellt in die physische Umwelt steht er im „Ich-Erleben“. Es ist aber, als ob er das Ich-Bewußtsein und die physische Welt noch nicht ertragen könnte. Voller Wehmut über das verlorene Paradies des Geistes deutet er die äußere Welt als Illusion und ergibt sich der Weltflucht. „Die Religion oder die ‚Wiederverbindung‘, die damals entstehen konnte, war Yoga, — ein Abwenden vom Physischen, ein Abdämmern des neuerrungenen Ich-Bewußtseins, um ein traumhaftes Gottbewußtsein zu erleben.“ Als Religionslehrer entstanden dem uralten Indien die „sieben hl. Rishis“. Hinter dem vollkommenen Einklang ihrer Weisheit stand „die Grundweisheit der Christus-Einweihung“. „Es wurden die großen Führerschaften der kosmischen Welt enthüllt und leise hingewiesen auf den Einen großen

Sonnengeist, den Verborgenen, der über denen thront, welche durch die sieben Lehrer geoffenbart wurden.“⁷

Die zweite Kulturepoche ist die „uraltperjsische“, eingeleitet von der großen Individualität des Zarathustra. „Nur muß betont werden, daß die hier gemeinte Persönlichkeit einer viel früheren Zeit angehört als die ist, in welche die Geschichte den Träger dieses Namens setzt.“⁸ Der Mensch wendet sich nicht mehr ab vom Physischen durch Weltflucht. Er wendet sich der Sonne und Erde zu, wird Ackerbauer. „Die Völker dieses zweiten Zeitalters hatten eine andere Aufgabe als die indischen. Sie waren mit ihren Sehnsuchten und Neigungen nicht bloß der übersinnlichen Welt zugewendet; sie waren veranlagt für die physisch-sinnliche Welt. Sie gewannen die Erde lieb. Sie schätzten, was sich der Mensch auf dieser erobern und was er durch ihre Kräfte gewinnen kann. Was sie als Kriegsvolk vollführten, und auch, was sie an Mitteln erfanden, um der Erde ihre Schätze abzugewinnen, steht im Zusammenhang mit dieser Eigenart ihres Wesens. Bei ihnen war nicht die Gefahr vorhanden, daß sie durch ihre Sehnsucht nach dem Übersinnlichen sich völlig abkehren könnten von der ‚Illusion‘ des Physisch-Sinnlichen, sondern eher diejenige, daß sie durch ihren Sinn für dieses den seelischen Zusammenhang mit der übersinnlichen Welt ganz verlieren könnten.“⁹ Um die Verbindung mit der geistigen Welt aufrechtzuerhalten, brachte Zarathustra kraft empfangener Offenbarung seinem Volke die Verkündigung „des großen Sonnen- und Lichtgeistes“ Ahura-mazda. „Dieser Lichtgeist offenbarte sich für Zarathustra und seine Anhänger als der Geist, der vorläufig den Menschen sein Antlitz aus der geistigen Welt zuwendet und der innerhalb der Menschheit in der Zukunft erwartet werden darf. Es ist der Christus vor seiner Erscheinung auf Erden, den Zarathustra als den Lichtgeist verkündete.“¹⁰

Die dritte große Entwicklungsstufe ist die der ägyptisch-assyrisch-chaldäischen Völker. Die Freude des Menschen an der Wirklichkeit erwacht in noch ungleich höherem Maße. Er beginnt die physisch-sinnliche Welt zu erobern. Er ist der geistigen Welt nicht mehr durch dumpfes Mitfühlen verbunden, ist vielmehr der übersinnlichen Fähig-

· G U, 251 f. 8 G U, 256. 9 G U, 254. 10 G U, 258.

keiten zum großen Teile verlustig gegangen. Er findet das Geistige nunmehr in der Gesetzmäßigkeit der natürlichen Umwelt ausgedrückt und es entstehen die Wissenschaften der Arithmetik, Astronomie und Geometrie. Die führende Individualität dieser Epoche ist die Gestalt des Hermes, „die wiederverkörperte Persönlichkeit eines Jüngers des großen Zarathustra selbst“. „Hermes lehrte: insoweit der Mensch seine Kräfte auf der Erde dazu verwendet, um in dieser nach den Absichten der geistigen Mächte zu wirken, macht er sich fähig, nach dem Tode mit diesen Mächten vereinigt zu sein. Insbesondere werden diejenigen, welche am eifrigsten in dieser Richtung zwischen Geburt und Tod gewirkt haben, mit der hohen Sonnenwesenheit — mit Osiris — vereinigt werden.“¹¹

Die vierte Kulturepoche ist die der griechisch-römischen Zeit. An Stelle des alten dämmerhaften Hellsiehens, das einst Gemeinbesitz der ganzen Menschheit war, tritt das verstandesmäßige Nachdenken über die Dinge.¹² In griechischer Kunst und römischem Staatswesen geht der Geist ganz in die Leiblichkeit ein. Der Menscheng Geist wird identifiziert mit seinem Ausdruck im Physischen. Das Selbstbewußtsein der Seele, so klar und scharf es im physischen Leibe erscheint, verblaßt im Tode. Das Geisterland ist in der griechischen Religion das traurige Schattenreich des Hades. Die großen Führer und Kulturträger sind nicht mehr Religionsstifter, sondern Philosophen. Der gleichzeitige Gegenschlag zum Griechentum ist im Orient der Buddhismus. Was jenes zu viel hat in dem Aufgehen des Bewußtseins im Physischen, hat dieser zu wenig in der Abwendung vom Physischen durch Weltflucht. Jenes hat die Beschränkung, dieser die Abdämpfung des Persönlichkeitsbewußtseins zur Folge. Der Grieche macht das Selbstbewußtsein der Seele so vom leiblichen Dasein abhängig, daß es im körperlichen Zustand nach dem Tode in ein schattenhaftes Dasein versinkt. Der Buddhist schätzt alles Physische so gering, daß mit der Betonung des körperlos-geistigen Daseins der Ewigkeitswert des „Ich“ als des Zentralpunktes der Menschennatur vollständig verloren geht.

¹¹ G U, 261 f. ¹² G U, 387 ff.

3. Das Christusereignis und die Zukunft der Menschheitsentwicklung

„Der geistig-seelische Wesenskern des Menschen ist aus Gott geboren und bedarf des mit und aus der Erde gewordenen physischen Leibes, bedarf der ganzen Erdenentwicklung, um zu einem Selbstbewußtsein zu kommen.“ Die Entwicklungsstapen der Menschheit sind durch die Herausbildung eines immer klarer werdenden Ich-Bewußtseins gekennzeichnet. Jedes Volk ist ein Beitrag zur „Ich-Entwicklung der Erdenmenschheit“. Daß Freiheit und geistige Liebe im selbstbewußten Ich erlebt werden können, ist „Erdenziel“. Aber am Kontrast von Griechentum und Buddhismus angelangt bedroht die Entwicklung das Menschenwesen mit unheilvoller Zersplitterung. „Da mußte eine Tat geschehen, die den Menschen bis in das Substanzielle hinein so veränderte, daß ein neues Bewußtsein, ein beide Welten (die physische und geistige) zugleich umfassendes Bewußtsein in ihm erstehen konnte.“ Es mußte, um zur Harmonie zu kommen, ein solches Ich-Erleben erschlossen werden, daß im Physischen die Realität des Geistigen empfunden und im geistig-seelischen Erleben die Realität der Ichheit bewahrt werden konnte. Diese Tat vollbrachte Christus, der als Gottwesen und Menschensohn jenes beide Welten umfassende Bewußtsein in sich zum Ausdruck brachte. Der Zug der Entwicklung geht vom traum- und dämmerhaften zum — mittels der physischen Natur und Körperwelt errungenen — selbstbewußten Erleben der geistigen Welt. „Wir haben auf die Notwendigkeit eines solchen Entwicklungsganges der Menschheit hingewiesen, daß der Mensch, der im Geistigen mit seinem wahren Wesen ‚urständet‘, sich immer inniger mit dem Physisch-Mineralischen verbinden mußte. Eine Veränderung des menschlichen Bewußtseins fand dadurch statt. Der Mensch wurde gewissermaßen abgetrennt von der geistigen Welt und erlebte sie in dem Maße immer weniger, als sich das Ich des Menschen immer klarer bewußt wurde innerhalb des physischen Leibes, in der ganzen Klarheit, aber auch Beschränktheit der bloßen Persönlichkeit. Er sollte einstens, — aus seinem Ich heraus, in voller Freiheit, denkend und erkennend, also in unermesslicher Erhöhung

— das Göttliche wiederfinden.“ Die Herausbildung des geistig-seelischen Wesenskerns des Menschen zur individuellen Persönlichkeit ist, wenn wir den Theosophen richtig verstehen, die Gabe, die die Sinnenwelt den übersinnlichen Geisterreichen zubringt. Ist dieses Ziel erreicht, zu dem die Sinnenwelt im Weltenplan mitzuwirken berufen ist, dann muß das vollbewußte und vollindividuelle Ich-Erleben, diese „Ernte der ganzen Welt“, von der Gebundenheit an den physischen Leib wieder herausgehoben und — durch anthroposophische leibfreie Erkenntnis der übersinnlichen Welt eingegliedert werden.

Es wird nicht ganz klar, ob dieser Schritt der Bewußtseinsentwicklung durch den „Christusimpuls“ bereits vollzogen oder erst angebahnt ist. Vermutlich dürfte nur das letztere der Fall sein. Denn sonst bedürfte es ja keiner Anthroposophie. Durch die „Welttat“ des Christus ist die „Möglichkeit“ der menschlichen Ich-Erhöhung bis zum selbstbewußten, leibfreien Erleben der geistigen Welt gegeben.¹³ Was in Christus ewig war und sein wird aber zur eigenen Tatsache zu machen, ist freie Tat des erkennenden Menschen. Das Hauptgewicht seiner Lehre legt das Christentum auf den „Wert der Persönlichkeit“. ¹⁴ Von Christus erfahren wir des Näheren, daß es irrig sei, ihn nur als denjenigen zu erkennen, der über die Erde hingegangen ist. Er ist keineswegs eine isolierte und nur historische Erscheinung. Das durch die Geisteswissenschaft geöffnete Seelenauge vermag ihn — echt gnostisch — „in einen Zusammenhang mit dem gesamten Kosmos zu bringen“. Bevor Christus mit der Erde in Berührung trat, war er „noch durchaus bloß in der Sonne“. Und umgekehrt: Der „Herrscher im Sonnenreiche“, das „hohe Sonnenwesen“, das in den „Sonnenmenschen“ als „höheres Ich“ — „natürlich nur in den Generationen, nicht im Einzelnen“ — lebte, ist dasjenige Wesen, „welches später, als die Menschen eine bewußte Erkenntnis von ihm erlangten, mit verschiedenen Namen belegt wurde, und das den Gegenwartsmenschen als der Christus erscheint“. Als „Regent der Sonne“ wurde er von

¹³ „Der recht verstandene Christus-Impuls wirkt dahin, daß die Menschenseele, welche ihn aufgenommen hat, sich als Glied einer geistigen Welt fühlt, und erkennt und verhält, außerhalb welcher sie vorher gestanden hat.“ U II, 395. ¹⁴ E. v. Gumpfenberg, Heft I—V.

den Hellschern in den vorchristlichen Sonnenmysterien des Altertums geschaut. Als aber auf Golgatha das Blut aus den Wunden floß, stand die Erdenentwicklung an einem entscheidenden Wendepunkt. Ja, das ganze Erdendasein hätte für das Weltenall keinen Sinn, wenn sich innerhalb seiner nicht das „Mysterium von Golgatha“ zugetragen hätte. Es gibt dem Erdenleben „Sinn und Inhalt für die ganze Welt“. Golgatha war nicht bloß ein menschliches, sondern ein „kosmisches Ereignis“. „Dadurch ging das Christus=Ich, das sonst bloß auf der Sonne gesucht werden durfte, über auf die Erde. Es verband sich mit der Erde, und im Geist der Erde finden wir das Christus=Ich, das Sonnen=Ich; und der Eingeweihte vermag den Sonnengeist, den er in den heiligsten Mysterien des Altertums auf der Sonne suchte in der Weihnachts=Mitternachtsstunde, nun in neuerer Zeit in dem Christus selbst zu sehen — als in dem Mittelpunktsg Geist der Erde.“ Dadurch, daß Christus, der Sonnenregent, in dem Moment, als das Blut aus den Wunden auf Golgatha floß, seine Arbeit auf die Erde verlegte, hat er die Erde miteinbezogen in die „Arbeit der Sonne“. Indem er vorher mit den Worten: „Dies ist mein Leib!“ hinwies auf das, was die Erde an fester Nahrung für die Menschen hervorbringt, und mit den Worten: „Das ist mein Blut!“ auf das, was als Säfte das Lebendige durchfließt, hat er sich selbst als „Geist der Erde“ und die Erde als seinen Organismus bezeichnet.

Worin besteht nun die Leistung des Christus, d. h. des Sonnen=Ich, das Erden=Geist wurde? Mit anderen Worten, was ist das Wesen und das Ergebnis des Christentums? Es ist die sieghafte Herausstellung des innersten geistig-göttlichen Wesens, das jeder Mensch in sich selber trägt. Dieser göttliche Wesensgrund erfaßt sich einerseits als „geistige Liebe“, die sich aus der Naturgrundlage der Blutsverwandtschaft, andererseits als individuelles Freiheits- und Selbständigkeitsbewußtsein, das sich aus der Naturgrundlage der Volksgesundenheit herauslöst. Christus hat das Selbstbewußtsein des Menschen aus alten und sehr festen Naturbanden erlöst. Er hat es auf die neue Grundlage innerlich-geistiger Freiheit und Liebe gestellt. Er ist der Erlöser von allem Naturhaften. Er ist der Erlöser zu Freiheit und Liebe. Als „Ideal mensch“, der aller „Sonderung“ entgegenwirkt,

brach er der „allgemeinen Menschlichkeit“ die Bahn, wie das Christentum „das Ideal der umfassenden Brüderlichkeit“ ist. So hat er durch sein Auftreten als „Lehrer der Menschheit“ der menschlichen Erdenentwicklung die Anlage eingepflanzt, „die Weisheit aufzunehmen, durch welche nach und nach das physische Erdenziel erreicht werden kann“. ¹⁵

Dem Jesusbild der sogenannten „liberalen“ Theologie, das Albert Schweitzer in seiner Geschichte der Leben-Jesu-Forschung eingehend erörtert hat, ¹⁶ vermag Steiner keine besondere Note hinzuzufügen, abgesehen von der kosmischen Einrahmung, die neu, aber überflüssig ist und von dem etwas spießbürgerlichen Inhalt seltsam absticht. Nur zu oft hat man bei Steiner den Eindruck, daß er nach kosmischem Aufgebot einen Trupp platter Trivialitäten auf die Beine bringt. ¹⁷ —
Gegenwärtig befinden wir uns im fünften Kulturzeitalter, das sich

¹⁵ U G, 26 ff.; W, 19 ff.; G U, 234. 270 ff. Einzelheiten der Steinerschen Christologie bei Seiling a. a. O. 6f. Vergl. auch Friedrich Gogarten, „Der anthroposophische Christus“, Die Christliche Welt 1919, Nr. 22, 23, 24 und 26.

¹⁶ Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung ²1913, S. 193—221. Der „authentische Jesus“ gilt der sogenannten kritisch-liberalen Leben-Jesu-Forschung in den Hauptpunkten als „moderner Mensch und Verkündiger der freisinnigen Religiosität.“ Dieser Jesus der liberalen Theologie hat einen Ehrenplatz in Leopold v. Ranke's Weltgeschichte gefunden und wird dort gepriesen als „das fleckenloseste, tiefsinnigste, menschenfreundlichste Wesen, das je auf Erden erschienen war.“ Man hat die heroisch-phantastische Weltanschauung Jesu in eine vernünftige, bürgerlich-religiös-humanitäre umgedeutet. Diese Auffassung wurzelt in der Aufklärung. Steiners Christus, „das große menschliche Erden-Vorbild“ (G U, 378), ist nicht ohne Vorbilder. Im übrigen hat es keinen Zweck, mit dem Theosophen über Einzelheiten der religionsgeschichtlichen Konstruktion zu rechten, da sich dieselbe nicht auf der Basis historisch-kritischen Quellenstudiums erhebt, sondern auf hellstichtiger Erkenntnis der geistig-übersinnlichen Hintergründe des geschichtlichen Verlaufs beruht. ¹⁷ Anders urteilt J. Schairer, Einige Bedenken über Rudolf Steiner. Monatschrift für Pastoraltheologie XV. Jahrgang 1918/19, S. 128: „Wem die praktische Lösung des Welträtsels restlos gelingt, mag ja überhaupt keines theoretischen Weltbildes bedürfen. Wer aber volle Freiheit erst in Verbindung mit klarer Erkenntnis erreicht sieht, findet hier eine grandiose Kosmographie, die auf den Opfergedanken aufgebaut Golgatha zum Mittelpunkt hat, ein Christuspanorama in überwältigendem Sinn, auf den ersten Anblick voll verwirrender Einzelheit, im Grundzug von klassischer Einfachheit.“

bereits seit dem vierten nachchristlichen Jahrhundert vorbereitete. Es ist das Zeitalter des Seelenzwiespalts, der Technik und der materiellen Kultur. Der Zusammenhang zwischen der geistigen und der sinnlichen Welt ist stark gelockert. Das unmittelbare Schauen der übersinnlichen Welt verflüchtigte sich zu Gefühl und Empfindung. Die Erkenntnis und Beherrschung der Sinneswelt feiert die größten Triumphe.

Doch kündigt sich bereits die Morgenröte einer sechsten Kulturperiode an, welche die materielle Kultur und das Leben in der geistigen Welt wieder verbindet. „Dazu ist notwendig, daß auf der einen Seite die Ergebnisse des geistigen Schauens begriffen werden, und auf der anderen in den Beobachtungen und Erlebnissen der Sinnenwelt die Offenbarungen des Geistes erkannt werden. Die sechste Kulturepoche wird die Harmonie zwischen beiden zur vollen Entwicklung bringen.“¹⁸

Dabei wandelt sich während der fünften und sechsten Kulturperiode in allmählich steigendem Maße die dämmerhafte Art von Hellsehen früherer Zeitabschnitte zu einer übersinnlichen Erkenntnis, die ganz und gar von den nunmehr erarbeiteten Verstandes- und Gefühlskräften durchdrungen ist, durchdrungen auch von dem, „was durch die Erkenntnis des Christusgeheimnisses der Seele zuteil werden kann“.¹⁹

Nach dem Ablauf der siebenten Kulturperiode, welche „die wundervolle Weisheit des alten Indertums“ in höher potenzierte Form wiedererstehen lassen wird, bricht eine gewaltige Umwälzung über die Erde ein. Alsdann wird sich die verwandelte Erde wieder in sieben Zeitabschnitten weiter entwickeln. Hat sich die Erdenentwicklung vollendet, so verwandelt sich der Erdenzustand alsdann in den „Jupiterzustand“. In diesem Zustand wird es nicht mehr das geben, was jetzt Mineralreich genannt wird. Auf den Jupiterzustand folgt die Weltenperiode des „Venuszustandes“. In diesem verschwindet auch das Pflanzenreich. „Die entwickelte Menschheit aber schreitet in einem völlig vergeistigten Dasein zur Vulkanentwicklung weiter.“ So ergibt sich aus den Anfangsgründen übersinnlicher Erkenntnis „das höchste Ideal menschlicher Entwicklung, welches für den Menschen denkbar ist: Die Vergeistigung, welche der Mensch durch seine eigene Arbeit erlangt“.

¹⁸ G U, 273 ff. ¹⁹ G U, 393 ff.

Im Weltzeitalter des Saturn ist der physische Leib des Menschen, in dem der Sonne sein Ätherleib, in dem des Mondes sein Astralleib ausgebildet worden. Und es entstand durch sie der „Kosmos der Weisheit“. Das Weltalter der Erde zeitigte die Entwicklung des selbständigen und selbstbewußten Ich. Eine neue Kraft fügt es der Weisheit ein: Die Kraft der Liebe, die im Menschen der Erde ihren Anfang nahm. „Das umfassende Vorbild der Liebe“ ist Christus, das hohe Sonnenwesen. Durch seine Offenbarung ist in das Innerste des menschlichen Wesenskernes der Keim der Liebe gesenkt. „Das ist das Geheimnis aller Entwicklung in die Zukunft hinein: daß die Erkenntnis, daß auch alles, was der Mensch vollbringt aus dem wahren Verständnis der Entwicklung heraus, eine Aussaat ist, die als Liebe reifen muß. Und soviel als Kraft der Liebe entsteht, soviel Schöpferisches wird für die Zukunft geleistet. In dem, was aus der Liebe geworden sein wird, werden die starken Kräfte liegen, welche zu dem oben geschilderten Endergebnis der Vergeistigung führen.“ Der Kosmos der Weisheit soll zu einem „Kosmos der Liebe“ werden!²⁰

4. Die Kunst der Ausdeutung

Christus gehört zu den großen Eingeweihten. Er war nicht bloß Religionsstifter für das Volk, er war auch Geheimlehrer. Und jede Religion, also auch das Christentum, hat eine geisteswissenschaftliche oder geheimwissenschaftliche Grundlage. Als Beispiel der dazu erforderlichen Deutungskunst diene das Vater unser.

Wäre es am Ende möglich, die sieben Bitten mit den sieben Gliedern des Menschenwesens in Zusammenhang zu bringen? Man muß nur „suchen, um zu sehen, wie weisheits- und geheimnisvoll die Verfertigungen innerhalb des Geisteslebens der Menschheit sind“.

Der „schöpferische Wille“ der Gottheit schaut sein Bild im Universum wie in einem Spiegel. „Denn, was ist ein Universum? Es ist nichts anderes, als ein Spiegel des Wesens der Gottheit.“ Das

²⁰ G II, 395—403.

Universum aber, in dem die Gottheit sich spiegelt, nennt man in aller Geheim- oder Geisteswissenschaft im Gegensatz zum Willen, das „Reich“. Die unendliche Mannigfaltigkeit abgestufter Wesenheiten, durch die die Gottheit im Universum erscheint, wird nach Anweisung der Geheimwissenschaft durch den „Namen“ unterschieden. In Wille, Reich und Namen stellt sich das Göttliche dar. Man kann nun den Namen mit Manas oder dem Geistselbst, das Reich mit Budhi oder dem Lebensgeist, den Willen endlich mit Atma oder dem Geistmenschen „vergleichen“ (!). Die drei höchsten menschlichen Prinzipien „entsprechen“ (!) jenen drei Prinzipien der Gottheit. Es ist eine „uralte Lehre“, die sagt, „daß aus Name, Reich und Wille jenes Glied (!) der Gottheit besteht, das als der ewige Teil in die menschliche Natur eingeflossen (!) ist. So haben wir das, was man die höhere Dreieit des Menschen nennt, als einen Teil des Göttlichen erkannt“. Dein Name werde geheiligt! Dein Reich komme! Dein Wille geschehe! Fällt es uns nicht wie Schuppen von den Augen? Die drei ersten Bitten des Vaterunsers „entsprechen“ natürlich jenen drei göttlichen und menschlichen Prinzipien.

Wie steht es mit den andern vier Bitten? Sie werden den niederen vier Gliedern der menschlichen Wesenheit „entsprechen“ müssen. Unser täglich Brot gib uns heute! Das tägliche Brot entspricht begreiflicherweise dem physischen Leib. Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern! Die Schuld entspricht dem Atherleib. Denn Schuld ist nach geheimwissenschaftlichem Sprachgebrauch jede Verfehlung, die sich gegen die Gemeinschaft richtet, und der Atherleib ist ja bekanntlich der Träger aller Gemeinschaftsgefühle. „Die Schuld ist also etwas, was auf fehlerhafte Eigenschaften des Atherleibes zurückzuführen ist.“ Und führe uns nicht in Versuchung! Als persönliche Sünde des Einzelnen — wieder nach geheimwissenschaftlicher Begriffsfestsetzung — entspricht die Versuchung dem Astralleib, dem Träger alles Individuellen. Sondern erlöse uns von dem Übel! „Das Wort Übel wird in der Geheimwissenschaft niemals für etwas anderes angewendet als für eine Verfehlung aus dem Ich heraus.“ Das Übel ist also die Verfehlung des Ich-Leibes, der eigentlichen Persönlichkeit.

„Was durch dieses Gebet erreicht werden soll“, ist vorangestellt mit der Anrede: Vater unser, der du bist im Himmel! Der Vater im Himmel ist das, was verborgen im tiefsten Seelengrunde ruht, was als das große Ziel der Menschheit vorschwebt, worin der Mensch sein eigenes Wesen allmählich verwandeln soll. „Das Vaterunser ist also ein Gebet, durch das sich der Mensch in den Momenten, wo er es braucht, erheben soll zu dem Sinn der Entwicklung seiner sieben-gliedrigen Menschennatur, und die sieben Bitten sind dann, wenn sie auch im naivsten Menschen auftreten, der sie gar nicht verstehen kann, Ausdruck der geisteswissenschaftlichen Anschauung der Menschennatur . . . Der große Eingeweihte, der Stifter des Christentums, Christus Jesus, hat in dem Augenblicke, wo er das Gebet gelehrt hat, die sieben Glieder der menschlichen Natur im Auge gehabt, — hat in seinem Gebete dieser sieben-gliedrigen Natur des Menschen Ausdruck gegeben.“²¹

Sieben Planeten, sieben Farben, sieben Töne, sieben Regionen der physischen Welt, sieben Regionen der Seelenwelt, sieben Regionen des Geisterlandes, sieben Glieder der Menschennatur, sieben Erhebungs-gefühle, sieben Bitten des Vaterunsers — die Siebenzahl ist die heilige Zahl der Geisteswissenschaft. Durch willkürliche geheimwissenschaftliche Bedeutungsfestsetzungen, durch den äußerlichen Gleichklang der Wortbezeichnungen und durch die beliebte Methode der gegenseitigen Entsprechungen, gelingt es der „Unbefangenheit“ des Theosophen, den naiven, grammatischen und historischen Wortsinne des Vaterunsers so auf sich wirken zu lassen, daß es der Bestätigung seines geheimwissenschaftlichen Tiefsinns dient. Diese Ausdeutung des Vaterunsers ist derartig gekünstelt und ergeht sich in solch abenteuerlichen und an den Haaren herbeigezogenen Kombinationen, daß es sich nicht verlohnt, darüber noch ein Wort zu verlieren.

Abermals erkennen wir, daß das, was erst begründet und erwiesen werden mußte, daß nämlich Christus mit dem geheimwissenschaftlichen Sprachgebrauch und mit der Siebengliedrigkeit der menschlichen Natur vertraut war, von der „Geisteswissenschaft“ unbefangen vorausgesetzt

²¹ B, 16 ff. 25 ff. 32.

und dann aus dem Vaterunser herausgelesen wird. Diese Unbefangenheit des Theosophen öffnet der Suggestion und Autosuggestion Tor und Tür und ist eine Fehlerquelle ersten Ranges.²²

5. Der gegenwärtige Streit um das theosophische Verständnis des Christentums

Die Gedanken, mit denen man christliches Empfinden zu umschreiben pflegt, sind Sünde, Schuld, Übel, Vergebung, Erlösung. Niebergall rügt es an der Theosophie, daß sie dafür kein Verständnis habe. In dem, was gedruckt vorliegt, läßt sich allerdings wenig darüber finden. Doch läßt die esoterische Betrachtung über das Vaterunser durchschimmern, daß der Schuld, der Versuchung, der Sünde und dem Übel ein fester Ort in dem System geisteswissenschaftlicher Begriffe angewiesen ist. So mögen im Kreise der Eingeweihten auch Vergebung, Gnade und Erlösung ihre geheimwissenschaftliche Vertiefung empfangen.²³ Es kann dem Theosophen auch nicht die geringsten Schwierigkeiten bereiten, Jesus als Erlöser und das Christentum als Erlösungsreligion anzusprechen, da der Christus ja der Befreier des Persönlichkeitsbewußtseins von Rassengeist und

²² Rittelmeyer („Vom Christus der Anthroposophie“, Die Christliche Welt 1919, Nr. 37/38, Sp. 593) bemerkt: „Wenn Steiner sagt, Christus habe ‚die sieben Glieder der menschlichen Natur‘ im Auge gehabt, so liegt es ihm natürlich völlig fern, zu behaupten — und er sagt das ausdrücklich —, daß Jesus die heutige anthroposophische Lehre gekannt habe.“ Aber darum handelt es sich gar nicht. Der Theosoph hatte vielmehr, zumal er ja stets den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt, zu begründen, daß Christus sieben Glieder der Menschennatur gekannt, auseinandergehalten und im Vaterunser zur Geltung gebracht hat. Es kann Steiner und Rittelmeyer so zumute sein, als ob im Vaterunser sieben Provinzen des Seelenlebens eine nach der andern geheiligt würden. Aber ob Jesus so zumute war, ist eine andere Frage, die durch psychologische Einfühlung keineswegs im Sinne der Geisteswissenschaft beantwortet werden kann. Auf diese Weise kann alles in jedes hineinspsychologisiert werden. Daß aber Jesus wirklich die sieben Glieder der Menschennatur im Auge gehabt habe, erweist der Theosoph aus dem gemeinsamen Sprachgebrauch. Diese Gemeinsamkeit in Sprachgebrauch und Wortbedeutung ist durch kritiklosen Dogmatismus erschlichen. ²³ Andeutungen darüber bei Max Seiling, Die anthroposophische Bewegung und ihr Prophet. Leipzig 1918, S. 7.

Gruppen=Ich ist. Der Theosoph kann es sich völlig zu eigen machen, wenn Niebergall das, was das „biblische Christentum“ enthält, in der Formulierung zusammenfaßt: „Es strebt in mancherlei Sprache auf ein Zwiefaches hinaus, auf die Persönlichkeit, die der Welt mit ihren Übeln und mit ihren Gütern, die der Sünde, der Schuld und jeglichem Geschick königlich überlegen ist, weil sie Gott und die obere Welt als festen Standpunkt gewonnen hat; und dazu auf die Gemeinschaft, die durch andere Bande aneinander geknüpft ist als durch solche des Blutes und der Kultur; es ist die Gemeinschaft der Kinder Gottes, der Jünger Jesu, der Glieder am Leibe Christi, es ist die Gemeinde des Herrn.“ Fast im Wortlaut stimmen Steiner und Niebergall überein, wenn sie den Triumph der Persönlichkeit durch das Fußfassen in einer übersinnlich=geistig=göttlichen Welt und die geistige Liebe, als allen an natürliche Bande geknüpften Gemeinschaftsgefühlen überlegen, zum Ergebnis des Christentums machen. Und doch, so will es scheinen, verbirgt sich hinter der äußerlich ähnlichen Formulierung eine tiefere Differenz. Darin besteht die eigentliche Schwierigkeit der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Theosophie. Die Unterschiede zwischen Theosophie und Christentum läßt Niebergall zum guten Teil in einem „Grundunterschied“ wurzeln, wenn er gegenüber der Theosophie betont, „daß das Feld, auf dem das Christentum am sichersten sich bewegt, die Geschichte ist“. Gegen das lebendige und stark bewegte Geschehen vom Alten Testament bis zu den Reformatoren und darüber hinaus, gegen die reiche Fülle handelnder Persönlichkeiten und Vorbilder in den großen Wendezeiten christlicher Glaubensgemeinschaft komme die Theosophie „mit ihren ewig wiederholten paar Wahrheiten und ihren kühlen Erkenntnissen“ nicht an. Dünn und blaß komme sie nicht heran an die starken Gefühle und Leidenschaften, an die Aufrüttelung des Gewissens und die Anschauung des Willens, die in der Bilderwelt der Bibel so packend zum Ausdruck gelangt.²⁴

Zweifellos liegt über der theosophischen Gedankenwelt der Hauch

²⁴ Friedrich Niebergall, *Idealismus, Theosophie und Christentum* 1919, S. 22. 32f. Ähnlich auch Traub a. a. O. S. 43: „Das Christentum ist eine geschichtliche Religion. Die Theosophie ist geschichtslos.“

kühler Gelassenheit. Verhalten und abgedämpft sind Leidenschaften und Gefühle. Dies braucht aber an sich noch nichts Dünnes und Blasses, es könnte auch der beherrschte Ausdruck geistiger Stärke und Fülle sein. Davon abgesehen räumt aber der Theosoph, wie wir sahen, auch der Geschichte als dem Entwicklungsprozeß geistiger und kultureller Werte eine hervorragende Bedeutung ein. Er ist eben keineswegs geschichtslos wie der Mystiker. Er will es nicht sein und darf es nicht sein. Denn der Entwicklungsgedanke ist trotz seiner Ungeklärtheiten und Inkonsequenzen der mächtige Hebel, der seine Gedankenwelt in Bewegung setzt. So weist er auch dem Christentum in der Geschichte seinen bestimmten Platz zu. Das Christentum ist für ihn durchaus eine geschichtliche Religion, die ihre bestimmte geschichtliche Aufgabe im Kulturfortschritt der Menschheit zu erfüllen hat.

Lehrreich ist auch die Polemik, die Johannes Müller gegen Steiner führt.²⁵ Müller stellt der Theosophie als bloßer „Weltanschauung vergeblich göttlicher Geheimnisse“ die „Erlösung und Neubildung als ein objektives göttliches Geschehen in unserem Wesen“ gegenüber.²⁶ Das ist irreführend. Denn auch der Theosoph bezweckt Erlösung und Neubildung als objektives göttliches Geschehen. Müller vereinerleitet Mystik und Theosophie.²⁷ Das ist falsch. Die Theosophie unterscheidet sich durch ihren stark ausgeprägten Individualismus und durch ihre Wertung der Geschichte prinzipiell von aller Mystik. Müller vermutet, daß Steiner vieles nur „intellektuell schaut“, was er „hellzusehen“ meint.²⁸ Das ist nicht recht verständlich. Denn intellektuelle Anschauung, wenigstens im Sinne der idealistischen Philosophie, liegt in der Theosophie nicht vor. Daraus, daß der Theosoph die endlichen Grenzen der okkulten Erkenntnis verkenne, folgert Müller den Bahncharakter der Theosophie.²⁹ Das ist ein Fehlschluß. Denn die erkenntnistheoretischen Bestrebungen Steiners sind gerade auf die Überwindung der sogenannten Erkenntnisgrenzen gerichtet. Der „Kardinalirrtum“ Steiners, sagt Müller, besteht darin, daß er aus dem okkulten Sinn eine jedem Menschen zukommende Wesenseigentümlich-

²⁵ Johannes Müller, „Theosophie“. Zehntes Kriegsheft der grünen Blätter, Elmau 1918, S. 44 ff. ²⁶ a. a. D. S. 44. ²⁷ a. a. D. S. 45. ²⁸ a. a. D. S. 48.

²⁹ a. a. D. S. 49.

keit mache, während derselbe doch nur eine „besondere Anlage“ sei, die schwächer oder stärker im Menschen vorhanden sein könne.³⁰ Ganz dies ist auch die Meinung Steiners. Der okkulte Sinn gehört nicht in anderer Weise zum Wesen des Menschen als seine übrigen, mehr oder weniger entwickelten Anlagen und Fähigkeiten auch. Müller kontrastiert die methodische Zucht des Theosophen mit dem unmittelbaren und ursprünglichen Wesen.³¹ Gerade der Theosoph will ja auch zu ursprünglichem Wesen gelangen, nur anders als Johannes Müller. Der Theosoph, sagt Müller, erkenne, wo die Quellen allen Werdens und Wesens liegen: „nicht im Okkulten, sondern im Göttlichen“.³² Das ist ein unzutreffender Gegensatz. Denn der Theosoph behauptet nur, daß das Okkulte in Zusammenhang stehe mit dem Göttlichen. Das Göttliche ist auch ihm Quelle allen Werdens und Wesens. Müller stellt der Regung okkulten Seelenkräfte als etwas wesentlich Menschlichem die religiöse Empfänglichkeit als die Regsamkeit und Reizbarkeit des Metaphysischen in uns gegenüber.³³ Dieser „verhängnisvolle Irrtum der Theosophie“ ist nicht vorhanden. Ihr sind die okkulten Seelenkräfte auch nichts weiter als die Regsamkeit und Reizbarkeit des Metaphysischen in uns. Nur daß der Theosoph mit ihrer Hilfe auch in das übersinnliche Gebiet eindringt, während Müller vor den Erkenntnisgrenzen haltmacht. Müller lobt es an Steiner, daß er seine Geisteswissenschaft „scharf“ von jeder Religion trennt.³⁴ Dieses Lob ist zweifelhaft. Denn die Dinge liegen so, daß die Geisteswissenschaft sich gerade des Verständnisses und der Vertiefung der Religion befleißigt, ja sich als ihre Erfüllung weiß.

Johannes Müllers Polemik gegen Rudolf Steiner ist eine Zerrbildpolemik völlig schiefer Antithesen. Diese Polemik beruht auf mangelnder Vertrautheit mit den Gedankengängen des Theosophen und auf unüberwindlich-instinkthafter Abneigung gegen den Geist der Theosophie. Das Für und Wider die Theosophie hängt für ihn letzten Endes von „Geschmack für Wahn und für Wahrheit“ ab. Und die Theosophie schmeckt Johannes Müller nicht nach Wahrheit, sondern nach Wahn.³⁵ Mit Recht weist Mittelmeier diese unfruchtbare Polemik zurück,

³⁰ a. a. D. S. 51 f. ³¹ a. a. D. S. 53. ³² a. a. D. S. 54. ³³ a. a. D. S. 57 f.

³⁴ a. a. D. S. 60. ³⁵ a. a. D. S. 50. 57.

indem er von den „Stimmungsurteilen“ und den „irreführenden Halbwahrheiten“ spricht, die Müller mit verblüffender Sicherheit von sich gibt.³⁶ Die Auseinandersetzung von Christentum und Theosophie auf Geschmacksurteile hinausspielen, wie Johannes Müller tut, heißt, sie in fruchtlosem Wortstreit versanden lassen.

Das Positive in der Polemik Johannes Müllers besteht in dem, wozu er alle Theosophie in unvereinbaren Gegensatz treten läßt, in dem, was mit Jesus Christus geboren wurde: „der neuen Schöpfung der Menschheit und alles Menschlichen aus der erlösenden und erneuernden Offenbarung Gottes heraus, die Jesus uns erschlossen, und damit der praktischen Lösung des Rätsels Mensch und der Erfüllung der wahrhaftigen Kultur, deren Keim er war“.³⁷ Während die Wiederverkörperungslehre und die Christusmystik die beiden Brennpunkte der Steinerschen Theosophie seien, müsse man das Ursprüngliche, Echte und Wesentliche des Evangeliums Jesu ganz wo anders suchen. „Was sich mit Jesus ereignete, war der Anbruch einer neuen Schöpfung auf dem Gebiete des menschlichen Wesens und Lebens, ein objektives Geschehen im persönlichen Leben der Menschen. Es war Geschichte, Gottesgeschichte, Reich-Gottesgeschichte. Weltanschauung und Moral waren Auswirkungen, aber nicht das Wesentliche der Erlösung, Erneuerung und schöpferischen Entfaltung der Seele und des eigentümlichen Lebens, das daraus entsprang. Und das Ziel war Wiedergeburt der Menschen und Neuverfassung von allem, was menschlich ist: die seelische Weltordnung, das Reich Gottes. Dieses Erlösen, Wiederherstellen und Schaffen Gottes soll zur Vollendung der Menschen zu ihrer ursprünglichen Bestimmung auf der Erde führen. Es zielte also auf das irdische Diesseits trotz aller eschatologischen Katastrophen, von denen man eine Beschleunigung der Entwicklung erhoffte.“³⁸

Allein, liegt hier wirklich ein ganz unvereinbarter Gegensatz vor? Wir haben die Stellung des Theosophen zu Religion und Christentum sorgfältig erwogen, soweit es die Quellen gestatten. Die geschichtliche

³⁶ Friedrich Rittelmeyer, „Johannes Müller und Rudolf Steiner“. Die Christliche Welt 1918, Nr. 20/21 und 22/23, Sp. 195 ff. 213 ff. ³⁷ Johannes Müller, a. a. D. S. 44. ³⁸ a. a. D. S. 44. 61 ff.

Bedeutung des Christentums ist dem Theosophen eine ganz einzigartige. Der Wert der ganzen Erdenentwicklung ist ihm ein ungeheurer. Die Christustatsache innerhalb ihrer ist die Rettung des Menschen vor unheilvollster Zersplitterung und Disharmonie. Es handelt sich auch dem Theosophen um nichts Geringeres als um eine neue Schöpfung der Menschheit und alles Menschlichen aus göttlichen Wesensgründen, die Christus erschlossen hat. Das Christentum ist ihm, er sagt es ja auch selbst deutlich genug, Geschichte, Gottesgeschichte und Reich-Gottesgeschichte, seelische Weltordnung, Reich Gottes und Vollendung des Menschen zu seiner ursprünglichen Bestimmung.

Johannes Müller fährt fort: „Wenn etwas sicher ist, so ist es dies, daß Jesus ein Heiland aller Menschen ist, und jeder, auch der größte Sünder, in diesem seinen jetzigen Leben erlöst und wiedergeboren werden kann, daß die göttliche Gnade unbedingt und ohne Ausnahme jeden ergreift, der sich ihr aufschließt, und ihn zu lebendiger Gemeinschaft mit dem Vater führt, daß wer aus Glauben lebt, ja nur aus dem Empfinden heraus, daß wir aus den Seligpreisungen kennen lernen, im Reiche Gottes ist. Dieses unbedingte, unmittelbare, gegenwärtige, diesseitige Heil kennt keine Theosophie... Wenn wir nur die Gleichnisse vom verlorne Schaf, Groschen und Sohn hätten, wäre schon bewiesen, daß das Evangelium Jesu unvereinbar ist mit Theosophie. So spricht aber jedes Wort, jeder Zug, jede Bewegung Jesu gegen sie.“³⁹

Die Unvereinbarkeit des Christentums mit der Theosophie wird von Johannes Müller trotz der gegenteiligen Argumentationen des Theosophen mit sehr kräftigen Instinkten empfunden. Indes, sein widerstrebendes Eingehen auf die theosophische Gedankenwelt macht es ihm unmöglich, seine starken, aber trüben Stimmungsurteile sich zur wohlabgewogenen Erkenntnis der eigentlichen und in der That nicht ganz leicht zu entdeckenden Differenz, die unstreitig obwaltet, klärer zu lassen.

Es ist bedeutsam für die Theosophie, daß sie die christliche Empfindung, wie ihr z. B. Johannes Müller beredten Ausdruck verleiht,

³⁹ a. a. D. S 63f.

als vollberechtigt anerkennt, mit den Bekennern des Christentums wie jeder anderen Religion nicht in Zwiespalt kommen will, aber eben noch manches andere hinzufügt. „Sie leugnet das Deine nicht, sie nimmt das Deine hin. Nur muß sie noch manches andere hinzufügen ... Und niemals erscheint es einem, als Geistesforscher, anders, wenn jemand den geisteswissenschaftlichen Begriff des Christus=Jesus angreift, als wenn jemand kommt und sagt: Ich habe dies oder jenes, was ich von dem Christus auszusagen habe, glaubst du das? Man sagt ihm: Ja. ‚Ja, aber du glaubst nicht nur dies, sondern auch noch etwas anderes!‘ Das erlaubt er einem nicht. Er begnügt sich nicht damit, daß man dasjenige zugibt, was er vertritt, sondern er verbietet einem noch Herrlicheres, noch Größeres von dem Christus auszusagen, als er selber aussagen will.“⁴⁰

Dieses noch Herrlichere und noch Größere, was die Theosophie von Christus aussagt, ist eben seine Auffassung als eines kosmischen Wesens mit kosmischen Funktionen in einer kosmischen Umgebung. Empfindet man diese Hinzufügung als eine müßige Spekulation, so braucht man sie dennoch nicht als schlechthin mit dem Christentum unvereinbar zu werten. Der Theosoph kann sich vielmehr dafür auf berühmte Vorbilder im Neuen Testament, vor allem das Johannes=Evangelium und den Apostel Paulus berufen, zumal wenn dieser der Verfasser des Epheser= und Kolosserbriefes ist. Bereits im neutestamentlichen Zeitalter wurde der historische Jesus mit einer kosmischen Spekulation umwoben, die als solche wahrscheinlich in viel ältere Zeiten zurückreicht. „Christus ist das Bild des unsichtbaren Gottes, Erstgeborener vor aller Kreatur, denn alles ward in ihm geschaffen im Himmel und auf Erden, Sichtbares und Unsichtbares, Throne, Herren, Mächte, Gewalten. Alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen, und er ist vor allem und alles besteht in ihm. Und er ist das Haupt des Leibes der Gemeinde, (denn) er ist der Anfänger, Erstgeborener unter den Toten, auf daß er bei allem der Erste würde, denn die (Gottes)fülle beschloß in ihm Wohnung zu nehmen und durch ihn alles unter seiner Herrschaft zu versöhnen nach der Friedensstiftung

⁴⁰ U G, 26f.

durch sein Kreuzesblut — Irdisches wie Himmlisches durch ihn!“⁴¹ Es ist nicht einzusehen, warum die kosmisch-gnostische Christus-spekulation des Theosophen unchristlicher sein sollte als die des Paulus, da sie ja zuguterletzt auf dieselben mythologischen Quellen zurückgeht, aus denen sie dem Paulus geflossen ist. Diese kosmischen Zutaten sind für das christliche Empfinden weiter Kreise belanglos geworden. Es könnte daher scheinen, als ob das Problem: Theosophie und Christentum stark überschätzt wird, während ihm in Wirklichkeit gar nicht die Bedeutung zukommt, die man ihm neuerdings in feindlichem oder freundlichem Sinne beimißt. Die starke Spannung zwischen Theosophie und Christentum ist aber nichtsdestoweniger vorhanden. Sie wird instinktiv ganz richtig gefühlt. Nur gilt es, sie zu messen und auf den zutreffenden Ausdruck zu bringen.

Wir wollen nicht in eine längere Diskussion über das sogenannte Wesen des Christentums eintreten, geschweige denn in die weitgreifende Erörterung der Frage, ob es überhaupt eine zuverlässige und einwandfreie wissenschaftliche Methode gibt, das Wesen des Christentums in eine ein für allemal feststehende Formulierung zu bannen. Luther und Tolstoi, Schleiermacher und Kierkegaard, Johannes Müller, Harnack und Troeltsch sehen wir jeden in seiner Art sich um das Verständnis des für das Christentum Wesentlichen bemühen. Und jedem hat es eine andere, besondere Seite seines Wesens offenbart. Vielleicht wäre es der Tod des Christentums als Religion, wenn seine Absolutheit begrifflich fixiert werden könnte, statt daß sie in dem Ganzen des lebendigen Anziehungs- und Abstoßungs-, Ausgleichs- und Anpassungsprozesses seiner geschichtlichen Bewegung zum

⁴¹ Kolosser 1, 15—20. Zur Stelle Martin Dibelius in dem von Liegmann herausgegebenen „Handbuch zum Neuen Testament“: „Die Genesis der hier entwickelten Vorstellungen ist uns im einzelnen nicht erkennbar; die religionsgeschichtlichen Forschungen der letzten Jahrzehnte haben aber wenigstens in zweifacher Hinsicht Aufklärung gebracht: 1. Gerade die kosmologischen Gedanken über Christus entstammen zum Teil der Messiaserwartung, wie sie Paulus als Jude vor seiner Bekehrung gehabt hat; 2. für die Entstehung dieser Gedanken kommen drei Kreise in Betracht: jüdische Spekulation über Wort und Weisheit Gottes, griechische Popularphilosophie und ägyptisch-hellenistische Mystik und Gnosis. Es sind dieselben Wurzeln, denen die Logoslehre entstammt.“

Ausdruck kommt. Das Wesen des Christentums ist die in ihrer Formulierung schwankende, letztlich in der Uneinheitlichkeit des Neuen Testaments selbst begründete Auslese, die unter dem mitwirkenden Einfluß des jeweiligen Kultursystems von denjenigen getroffen wird, die in ihrer Weltanschauung und Lebensführung den bewußten Willen haben, den Zusammenhang mit der Christusverkündigung des Neuen Testaments aufrecht, bezw. nicht aufrecht zu erhalten. Was ihnen gemäß den sie bewegenden Kulturfragen an dieser Verkündigung bedeutungs- und wertvoll erscheint, das ist das — nicht begrifflich erstarrte — lebendige Wesen des Christentums, d. h. dasjenige, was von ihnen als das Wesentliche und Entscheidende von dem Unwesentlichen und Belanglosen abge sondert wird. Dabei mag diese Wesensbestimmung in zustimmendem oder ablehnendem Sinne, unter Zuhilfenahme wissenschaftlicher Forschungsmethoden oder auf Grund bloßer Intuition, mit der kühlen Objektivität des Religionshistorikers oder mit der heißen Inbrunst des Sektierers getroffen werden, in jedem Fall handelt es sich um eine Auswahl, an der ein persönliches Moment stark mitbeteiligt ist.

Dann aber ist es unerläßlich, das, was als das Wesentliche und Zentrale des Christentums empfunden und gewußt wird, in ein umfassendes Weltbild einzuarbeiten, in ein System der Welt- und Lebensanschauung, wie es der Thomismus auf Grund der christlich-kirchlichen Einheitskultur im Mittelalter, die idealistische Philosophie in der Neuzeit unternommen haben.⁴² Von dem Grade der dem jeweiligen Ideen- und Kulturkreise eigentümlichen Verwandtschaft mit und ihrer Hinneigung zu dem gewonnenen Christentumsverständnis wird es abhängen, wie weit die Einheit des Weltbildes erreichbar ist. Das Christentum kann eben als in einer lebendigen Geschichte stehend niemals in der Luft schweben, sondern bedarf des Rück- und Widerhalts eines geistigen Klimas, in dem es sich heimisch und wirkungs-

⁴² Der deutsche Idealismus ist der Versuch, die großen Kulturgrundlagen der europäischen Welt: die Antike, das Christentum und die mit den großen Denkern des 17. und 18. Jahrhunderts herausziehende moderne Kultur in neuer Synthese zusammenzufassen. Ernst Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit. Die Kultur der Gegenwart I, IV, 1, ²1909, S. 703f.

kräftig fühlt. Dieses geistige Klima ist seit dem 17. Jahrhundert unter schwersten Erschütterungen und unter einer rücksichtslosen Umwälzung der Weltanschauungsprobleme für das Christentum fragwürdiger denn je geworden. Die supranaturalen und dualistischen Selbstverständlichkeiten, auf denen die mittelalterliche Kirche sowohl wie der Altprotestantismus beruhen, sind Stück für Stück abgetragen durch den modernen Kausalitäts-, Immanenz- und Entwicklungsgedanken. Philosophie, Wissenschaft, Kunst, Ethik, Staat, Recht, Wirtschaftsleben haben sich von kirchlich-theologischer Bevormundung völlig emanzipiert und wollen sich nicht mehr dem alles vereinheitlichenden und zusammenfassenden religiösen Zweckgedanken unterstellen. Die Autorität der übernatürlichen Offenbarung ist verdrängt durch die Autonomie der ihrer selbst gewissen Vernunft, des „obersten Probeersteins der Wahrheit“, wie Kant sie nennt.⁴³ Natur- und Geisteswissenschaft haben alle Größen und Werte ihres absoluten Charakters entkleidet und sie in den kontinuierlichen Fluß eines relativen Geschehens gestellt. So ist es gekommen, daß „die individualistische Zersekung aller Weltanschauungswerte“ (Troeltsch) weithin den Charakter der modernen Welt innerhalb einer gemeinsamen politischen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Kultur bestimmt. Als Führer in dieser unheilvollen Lage bietet sich dem Christentum die moderne Theosophie an. Sie will dem Christentum ein neues geistiges Klima schaffen. „Darum betrachtet Steiner auch seine ganze Lebensarbeit nur als eine Hilfs- und Vorarbeit für eine neue Zeit des christlichen Gotterlebens.“⁴⁴ Ist das geistige Klima der anthroposophischen Geisteswissenschaft seiner natürlichen Beschaffenheit nach geeignet, dem Christentum einen solchen Rück- und Widerhalt zu bieten? Das ist die letztlich entschei-

⁴³ Kant, „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“ Schlußanmerkung. ⁴⁴ Mittelmeier a. a. O. Sp. 200. Wenn Mittelmeier in seiner Erwiderung gegen Gogarten („Vom Christus der Anthroposophie.“ Die Christliche Welt 1919, Nr. 37/38, Sp. 592) geltend macht, wie absolut richtig es sei, daß Steiner nicht mit seiner „Christologie“ beginne, „wie die Theologen gerne möchten,“ sondern erst auf einer wirklichen Vertiefung seiner Weltanschauung bestehe, so scheint er die Kindlichkeit der Theologen stark zu überschätzen. Jedenfalls weiß sich die vorliegende Untersuchung von derartigen Naivitäten völlig fern. Im übrigen hat Mittelmeier das Wesentliche der Gogartenschen Einwände m. E. nicht entkräftet.

dende Fragestellung in dem Problem der Auseinandersetzung von Theosophie und Christentum. Und hierauf kann meines Erachtens die Antwort nur ein volles und rundes Nein sein, und zwar zunächst, aber auch völlig hinreichend, aus keinem andern Grunde als einem dem religiösen Erlebnis selbst innewohnenden.

Das Grundelement aller Religion und damit auch des Christentums ist das Geheimnis. Im Irrationalen als einem letzten, nicht weiter Auflösbaren, leben, weben und sind sie. Das Bekenntnis des Paulus von der Unbegreiflichkeit der Gerichte Gottes und der Unerforschlichkeit seiner Wege ist symptomatisch auch für das Wesen der christlichen Religion. Die demütige, ehrfürchtige und doch vertrauensvolle Ergebung in die Hand des ewig Unenträtselbaren, von dem, durch den und zu dem gleichwohl alle Dinge sind, kann sich niemals auflösen oder vollenden in einer wissenschaftlichen Erkenntnis übersinnlicher Welten, ohne sich selbst zu zerstören. Es ist doch nicht so, wie Niebergall meint, daß die Theosophie dem Bedürfnis der Gegenwart nach dem Geheimnisvollen entgegenkommt.⁴⁵ Das Geheimnis spielt zwar in der Theosophie eine große Rolle, aber nur — wie Gogarten das vollkommen zutreffend hervorgehoben hat⁴⁶ — insofern, als noch nicht alles gesagt oder der tiefere Sinn einer Sache dem Nicht-Eingeweihten noch nicht enthüllt ist. Das Bestreben der anthroposophischen Lehre ist gerade darauf gerichtet, Rätsel, Lebensrätsel, Welträtsel zu lösen, Urweltgründe erkennend zu durchdringen, Geheimnisse aufzulösen, rätselhafte Hintergründe zu wohlbegreifbaren Vordergründen zu machen. „Geisteswissenschaft sucht hinter die Geheimnisse der geistigen Weltverhältnisse zu kommen.“⁴⁷ Hier ist in der Tat ein grundsätzlicher Unterschied und gähnt eine unüberbrückbare Kluft zwischen der geistigen Attitüde der Theosophie, die auf die prinzipielle Rationalisierung alles Seins und Werdens gerichtet ist, und der Religion, deren Element das Geheimnis bleibt, nicht das zufällige, verworrene, trübe, sondern das klar erkannte, deutlich gewußte und bestimmt gewollte Geheimnis.⁴⁸ Lebensrätsel will das

⁴⁵ Niebergall a. a. O. S. 20. ⁴⁶ Gogarten a. a. O. Sp. 363. 348. ⁴⁷ U G, 23.

⁴⁸ Über das Geheimnis in der Religion vergl. Th. Steinmann, Artikel „Oktultismus“ in dem Handwörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“

Christentum nicht durch begreifende Erkenntnis lösen, sondern durch seelische Kraftsteigerung überwinden. Und Bogarten hat recht, daß einem niemals die Ferne der Anthroposophie von jeder Religion deutlicher wird als da, wo sich der geheimwissenschaftlich-rationalistische Apparat scheinbar religiösem Erleben nähert. „Ist das Geheimnis das Element, ohne das keine Religion zu denken ist, dann ist die Anthroposophie die religionsfremdeste Anschauungsweise, die man sich denken kann.“⁴⁹ Das Christentum ist die Religion des Paradox,

Band IV, 1913, Sp. 940f.: „Eine Grundlage aller religiösen Stimmung ist das Geheimnisvolle. Dadurch aber unterscheidet sich das Religiöse am deutlichsten von allen sonstigen Regungen. Sehr verschieden aber ist die Art dieser religiösen Grundempfindung, von dem Grauen des Unheimlichen und jenem naiven Gruseln, wie es Gespenstergeschichten begleitet, bis zu der ehrfürchtigen Beugung vor dem überwältigenden Geheimnis des vieldurchforschten Daseins. Die Stimmung des Geheimnisvollen hat ihre Geschichte. An ihrem Anfang steht dashaften am sinnenfälligen Einzelnen und Außerlichen, eine bunte Fülle von mancherlei Geheimnisvollem, indem sich allerlei Übersinnliches mitten in den sonstigen Gang der Dinge hineindrängt; da umgeben den Menschen greifbare Wunderbarkeiten, und sein Empfinden für ein Jenseitiges zerstückt sich an all diese handgreiflich wunderbaren Dinge. Am äußersten anderen Ende steht die stille Sammlung, der das Geheimnis überall aus dem großen Zusammenhang und der Tiefe des Gesamtdaseins entgegentritt, und wenn es an einzelner zur Empfindung kommt, dann nicht an diesem einzelnen in seiner Isolierung, sondern sofern an ihm jene Zusammenhänge besonders stark zum Bewußtsein kommen. Hier ist es gerade nicht mehr eine atomistische und zersplitterte ungezügelter Empfindung des Schauers vor übersinnlicher Nähe, die bald an diesem, bald an jenem auffallenden Einzelnen haftet, sondern ein auf das Ganze mit all seinen Ordnungen gerichteter Sinn, der zu empfinden weiß, was hinter der Oberfläche des wissenschaftlich Erfasbaren liegt.“

⁴⁹ In gegenteiligem Sinn urteilt Mittelmeyer, „Von der Theosophie Rudolf Steiners“ (Sonderdruck aus Nr. 33—35 der Christlichen Welt), Philos.-Anthropos. Verlag 1917, S. 27: „Daß von der ‚Geisteswissenschaft‘ her die Religion und das Christentum eine sehr wesentliche Hilfe erhalten wird im Kampf der Gegenwart.“ Ebenso Geyer, „Theosophie und Religion. Theosophie und Theologie“, Nürnberg 21919. Ganz und gar bekennt sich zur Anthroposophie R. Steiners und hat auf dieser Grundlage Predigten veröffentlicht Hermann Heisler, „Jesus Christus gestern und heute. Neun Predigten nebst einer Abhandlung über Anthroposophie und Christentum“, Konstanz 1919: „... daß die Anthroposophie Dr. Rudolf Steiners vielmehr in einer ganz außergewöhnlichen Weise imstande ist, die vielfach erschütterte Überzeugungskraft der christlichen Religion neu zu festigen, indem sie die erkenntnismäßigen Grundlagen schafft, auf denen die christ-

der göttlichen Torheit und der göttlichen Schwachheit, die weiser und stärker als die Menschen sind. Das Kreuz ist der vollendete Ausdruck des Paradox. Das Paradox aber ist der Theosophie vollkommen wesensfremd.

liche Glaubensüberzeugung sicherer und von Zweifeln weniger anfechtbar ruht, als auf irgendeiner anderen neuzeitlichen Weltanschauung." a. a. D. S. 114. „Die grundlegenden Heilstatsachen des Christentums könnten nur mittels anthroposophischer Erkenntnismethoden erfaßt und festgehalten werden." a. a. D. S. 115. Heisler rühmt an der Theosophie „die innere Logik dieses Weltanschauungsgebäudes". a. a. D. S. 161. Zurückhaltender J. Schairer, „Die Theosophie und die Geisteswissenschaft von Dr. R. Steiner". Monatschrift für Pastoraltheologie XV. Jahrgang 1918, S. 12 ff.: „Es liegt hier ein großes Problem, ein gewaltiges Gebiet vor uns, interessant für den Philosophen wie auch den Theologen — auf jeden Fall, ob es nun wirkliche, wertvolle Geistesoffenbarung oder ein Produkt trüberer Quellen zu sein scheint. Aber wen innere oder äußere Veranlassung treibt, sich mit der Sache zu befassen, der tue es ernstlich und mit großer Vorsicht des Urteils." Überhaupt besteht auf seiten der Theologen die kaum zu rechtfertigende Neigung, die Bedeutung der Theosophie als Hilfe für das Christentum in den geistigen Kämpfen der Gegenwart zu hoch einzuschätzen. So Niebergall a. a. D. S. 37 ff. in bezug auf die Einheitsfront gegen den Materialismus, auf die Zubereitung für höhere Erkenntnisse, auf die Ausgestaltung des Weltbildes und auf die Überwelt. W. Bruhn, Artikel „Theosophie" in die „Religion in Geschichte und Gegenwart" Band V, Sp. 1213 f. zählt sogar 9 Punkte auf, in denen das gegenwärtige Christentum der heilsamen Ergänzung durch die Theosophie bedarf. Diese „Mahnungen" scheinen mir aber äußerlich und unfruchtbar. Theosophie und Christentum sind geistig zu verschieden organisiert, sind sich innerlich einander zu fremd — darin pflichte ich Johannes Müller und Friedrich Traub bei —, als daß sie miteinander in eine hoffnungsvolle Wechselwirkung zu treten vermöchten. — Als Kuriosum sei angemerkt G. Vorbrodt, „Zur Frage der Vorbildung der Geistlichen", Die Volkskirche 1919, Nr. 6, Sp. 90: „Die feindlichen Brüder, Dr. Johannes Müller und Dr. Steiner, so wunderbarlich in ihrer Ablehnung der offiziellen Psychologie, vermögen doch der Theologie heilsame Antriebe zu geben, wenn man aus der Bewußtseins- und Wesenskultur von Joh. Müller daselbe Streben und Sehnen herausläse, das in Steiners Theosophie oder Geisteswissenschaft ungeklärt und ungestillt pulsiert. Wenn einmal Kern und Mark ihrer Gedanken zu einer Gemüts- oder Emotionspsychologie verarbeitet sind, wird man staunen über den Ertrag, der z. B. wie für die Gebetspsychologie, so für die jetzt haltlose Debatte betr. Religions- und Moralunterricht abfällt (welch letzterer übrigens als eine elementare Seelenkunde recht erwünscht ist)."

Das Christentum ist dem Theosophen trotz aller emphatischen Wertschätzung, die er ihm entgegenbringt, im letzten Grunde nur ein Moment in dem Prozeß der Bewußtseinserhebung zu leibfreier und wissenschaftlicher Erkenntnis übersinnlicher Welten. Sein Synkretismus, der alle festen Grenzen ins Fließende bringt, vermag sich weitgehend auch mit dem „gewöhnlichen“ christlichen Bewußtsein zu befreunden und sich andersartigen Formulierungen geschickt anzupassen. Der tiefe, verborgene, eigentliche und innere Sinn, der nur dem Eingeweihten vollständig erschlossen ist, ermöglicht es dem Theosophen ohne sonderliche Mühe, die disparatesten Gedanken sich dienstbar zu machen und in geheimwissenschaftliche Erkenntnis überzuführen. Es wird deshalb in dem Verhältnis der Theosophie zum Christentum immer ein schwer zu fassender Rest bleiben, der sich der begrifflichen Fassung zu entwinden trachtet.

Freilich, ob es der Theosophie wirklich gelingt, durch helllichtige Erkenntnis das Irrationale und Geheimnisvolle im Lebens- und Weltprozeß durch den Gottesdienst des Erkennens, wie Mittelmeyer einmal sagt,⁵⁰ aufzuklären, das ist eine Frage für sich, die uns im nächsten Kapitel noch einmal beschäftigen und deren Beantwortung erst unsere Kritik vollenden wird. Der Geist der Theosophie jedenfalls ist dem irrationalen Grundzug religiösen Erlebens entgegengesetzt.

⁵⁰ Mittelmeyer, „Vom Christus der Anthroposophie“, Die Christliche Welt 1919, Sp. 593.

VIII. Kapitel

Letzte Betrachtungen

1. Die Theosophie als Wissenschaft

Man kann die theosophische Weltansicht als spiritualistischen Monismus¹ bezeichnen, da alles Sinnliche, Physische, Materielle als die Verdichtung eines geistig-seelischen Grundwesens erscheint. Allerdings ist der Ausdruck spiritualistischer Monismus sehr allgemein gehalten. Er bedarf daher sogleich der näheren Bestimmung. Wenn Steiner sagt: „Der Monismus richtet den Blick allein auf die Einheit und sucht die einmal vorhandenen Gegensätze zu leugnen oder zu verwischen,“² so muß von dem Monismus der theosophischen Weltanschauung gesagt werden, daß er vorhandene Gegensätze weder leugne noch verwische. Auch besteht der spiritualistische Charakter dieses Monismus nicht darin, daß die materielle Außenwelt geleugnet oder wegdekretiert wird. Empirisch bleibt sie bestehen. Wenn Steiner jedoch tadelnd fortfährt: „Der reine Spiritualist leugnet die Materie in ihrem selbständigen Dasein und faßt sie nur als Produkt des Geistes auf,“³ so ist nicht ersichtlich, wie er diesem metaphysischen Spiritualismus entinnen will, da ja doch dem Theosophen alle Dinge der Sinnenwelt verdichtete Geist- und Seelengebilde sind. Für den, der von anderen Weltanschauungen an die Rudolf Steiners herantritt, bildet die Bezeichnung spiritualistischer Monismus ein willkommenes Schema, um sich dem Verständnis der Theosophie zu nähern.

Steiner hat sich zweifellos viel mit Naturwissenschaften beschäftigt. Jeder, der seine Schriften liest, wird ihm darin wie auch auf anderen Gebieten große Belesenheit zuerkennen. Mit größter Energie verfolgt er unermüdlich das Ziel, die Methoden und Ergebnisse der naturwissen-

¹ Steiner selber nennt gelegentlich seinen Monismus „Gedankenmonismus“. Ph Fr, 276. ² Ph Fr, 29. ³ Ph Fr, 30.

schaftlichen Forschungen der theosophischen Weltanschauung anzupassen. Es hat nahezu etwas Rührendes, ihn unablässig mit diesem Gegenstand beschäftigt zu sehen. Das kann nur jemand, der intuitiv den ganzen Ernst der modernen Weltanschauungslage erfaßt hat, wie sie sich unter dem Ansturm des Immanenzgedankens auf jede Weltanschauung supranaturalistischer Herkunft gestalten mußte. Dennoch gehen Steiners wissenschaftliche Bemühungen mehr in die Breite als in die Tiefe. Er ist ein Sammelbecken, in das alle geistigen Strömungen und Rinnsale aus Geschichte und Gegenwart zusammenfließen, um daraus die moderne Theosophie oder Anthroposophie als ein durch und durch synkretistisches Gemenge zu entlassen. Schaltet man einmal das Hellsehen, das wir als problematischen Restfaktor anerkannt haben, aus, so büßt die Theosophie die überirdische Weihe ein, die gerade durch dieses Moment über sie ausgegossen erscheint. Darüber hinaus enthält sie nichts weiter als die eigentümliche, vielfach ganz unklare und verworrene Verknotung von Ideen, Motiven und Vorstellungen, die der kulturelle, geistige und religiöse Entwicklungsprozeß vergangener und gegenwärtiger Menschengeschlechter zutage gefördert hat. Steiner fühlt sich als Seher und Weisheitslehrer, als berufener Führer einer in intellektuellen Irrungen heillos verstrickten Menschheit. Dieses persönliche Berufsbewußtsein gibt allen seinen Auslassungen den Charakter einer selbstverständlichen und verblüffenden Apodiktizität, deren suggestiver Kraft sich auch derjenige, der kaltblütig an das Studium seiner Schriften herantritt, kaum entziehen kann. Er verfällt nie einem Zweifel, er läßt nie etwas offen, man sieht ihn auch nie mit Problemen ringen, man sieht ihn nur gelöste Probleme spielend entwickeln, damit man die Bedingungen ihrer Lösung befriedigt einsehe.

Unsere Einzelanalyse der „Geisteswissenschaft“ hat uns aber gezeigt, daß es eine ungemeine Anspruchslosigkeit des wissenschaftlichen Denkens verrät, dieses Gebilde mit dem Namen Wissenschaft zu belegen und darin eine logisch-konsequente Fortsetzung der naturwissenschaftlichen Forschungsweise zu sehen, eine Fortsetzung, die in eine Ideenwelt „von mathematischer Klarheit und Geschlossenheit“⁴ führe.

⁴ M, 234.

Besonders abstoßend ist es, daß der Theosoph immer wieder betont, die übersinnliche Welt sei in keiner Weise als aus einer feineren Stofflichkeit bestehend zu denken, sondern rein geistig und rein seelisch, und im selben Atemzuge in physikalischen Vergleichen oder der sinnlichen Anschauungswelt entnommenen Vorstellungen schwelgt, um das Wesen jener übersinnlichen Welten dem Adepten begreiflich zu machen. Wer in dieser Weise von seelisch-geistigen Linien, Figuren, Gestalten, Farben, Tönen, Gewittern, Blitzen, Donnern, Stürmen, nicht als von Bildern, sondern von geistigen Realitäten spricht, um einem den rein geistigen und rein seelischen Charakter der übersinnlichen Erlebnisse klarzumachen, dessen „wissenschaftlichen“ Ansprüchen kann man nur mit der allergrößten Zurückhaltung begegnen.

Fassen wir noch einmal die Beziehungen näher ins Auge, die zwischen der übersinnlichen Geisterwelt und der irdischen Sinnenwelt obwalten.

Die Dinge und Vorgänge der physischen Welt, auch die Entstehung des physischen Erdenplaneten, sind Verdichtungen rein geistiger Wesenheiten und Vorgänge.⁵ „Wie ein Stück Eis, das auf dem Wasser schwimmt, Stoff ist des umgebenden Wassers, aber sich durch gewisse Eigenschaften von diesem abhebt, so sind die Sinnendinge Stoff der sie umgebenden Seelen- und Geisterwelt; und sie heben sich von diesen durch gewisse Eigenschaften ab, die sie sinnlich wahrnehmbar machen. Sie sind — halbbildlich gesprochen — verdichtete Geist- und Seelengebilde; und die Verdichtung bewirkt, daß die Sinne sich von ihnen Kenntnis verschaffen können. Ja, wie das Eis nur eine Form ist, in der das Wasser existiert, so sind die Sinnendinge nur eine Form, in der die Seelen- und Geisteswesen existieren. Hat man das begriffen, so faßt man auch, daß, wie Wasser in Eis, so die Geist- in die Seelenwelt und diese in die Sinnenwelt übergehen können.“⁶ In gleicher Weise hängen die Grundbestandteile des im Leibe lebenden Menschen mit der geistigen Welt zusammen. „Den physischen Körper, den Ätherleib, den empfindenden Seelenleib und die Verstandesseele hat man als in der Sinnenwelt verdichtete Urbilder des

⁵ M, 248. ⁶ E Th, 136f.; G U, 111f.

Geisterlandes anzusehen. Der physische Körper kommt dadurch zustande, daß des Menschen Urbild so verdichtet wird, daß es sinnlich erscheinen kann.“⁷

Von diesem Gesichtspunkt aus ergibt sich dem Theosophen auch erst die eigentliche Lösung des Erkenntnisproblems. Wie ist Zusammenstimmung von Begriff und Ding, Denken und Sein möglich? Die Antwort lautet: „Nur weil die Dinge der Sinnenwelt nichts anderes sind als die verdichteten Geistwesenheiten, kann der Mensch, der sich durch seine Gedanken zu diesen Geistwesenheiten erhebt, in seinem Denken die Dinge verstehen. Es stammen die Sinnendinge aus der Geisterwelt, sie sind nur eine andere Form der Geisterwesenheiten; und wenn sich der Mensch Gedanken über die Dinge macht, so blickt er eben nur von der sinnlichen Form zu den geistigen Urbildern dieser Dinge auf. Ein Ding durch Gedanken verstehen ist ein Vorgang, der verglichen werden kann mit dem, durch welchen ein fester Körper zuerst im Feuer flüssig gemacht wird, damit ihn der Chemiker dann in seiner flüssigen Form untersuchen kann.“⁸ Erkenntnis der Sinnenwelt ist also nur dadurch möglich, daß der Geist in den Dingen sich selbst erkennt.

Eine rein geistige und rein seelische Welt soll sich bis zur Materie verdichten. Wie das Eis verdichtetes Wasser ist, so sind die Sinnendinge verdichtete Geist- und Seelengebilde. Aber, kann sich der Geist zur Materie „verdichten“, es sei denn, daß er vorher schon als verdünnte Materie, also als stoffartig vorgestellt wird? Oder ist Verdichtung nur ein bildlicher Ausdruck? Ja, Steiner will dies „halb-bildlich“ gesprochen haben! Aber, das ist es ja eben, was den unwissenschaftlichen Charakter der Geisteswissenschaft offenbar macht, daß sie immer nur Bilder und Vergleiche an Stelle von Erklärungen nach dem Satz des zureichenden Grundes gibt. Wo der Geisteswissenschaft die Gründe ausgehen, wo sie nicht mehr rational deduzieren, wo sie nicht mehr wissenschaftlich begreifen kann, wo sie mit jeder anderen in die Tiefe dringenden Weltanschauung an das verrammelte Tor des Irrationalen stößt, da greift sie nach Bildern und Ver-

⁷ *ETh*, 144f. ⁸ *ETh*, 137f.

gleichem, um ihre wissenschaftliche Blöße zu bedecken.⁹ Bilder sind keine Erklärungen und Vergleiche sind keine Gründe. Hat der Theosoph Bilder und Vergleiche nötig, um seine Erlebnisse in Worte zu fassen, so mag ihm das unbenommen bleiben. Nur soll er sich nicht anmaßen, seine bildhaft ausgesprochenen Erlebnisse als dem gewöhnlichen Bewußtsein (falls es über genügend „Unbefangenheit“ verfügt!) sogleich einleuchtende wissenschaftliche Forschungsergebnisse hinzustellen und zu behaupten: „Gefunden können die übersinnlichen Wahrheiten nur werden von der Seele, die sich in das Übersinnliche stellt. Sind sie da gefunden, so können sie von dem gewöhnlichen Bewußtsein voll begriffen werden. Denn sie schließen sich an die Erkenntnisse ganz notwendig an, die für die sinnliche Welt gewonnen werden können.“¹⁰

Während ferner die Wissenschaft der „Anthropologen“ (im Sinne Steiners) durch Klarheit der Begriffsbildung und logische Strenge der Urteilsverknüpfung gerade das Mißverständnis nach Kräften auszuschließen und für jeden Denkenden, er sei, wer er wolle, wenn er nur denkt, Allgemeingültigkeit zu erarbeiten trachtet, lauert auf

⁹ Das Beispiel von Wasser und Eis, das nur die Unbefangenheit des unkritischen Theosophen bestechen kann, ist ein Sophisma. Denn hier hält sich der Betrachter rein im Umkreis des Stofflichen, indem er die verschiedenen Aggregatzustände desselben miteinander vergleicht. Diesen Vergleich auf das Verhältnis des Geistigen zum Physischen zu übertragen, nennt man in der Logik bekanntlich eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Der Theosoph lehrt, daß sich das Physische immer feiner und feiner erweist, je weiter wir die Verkörperungen des Erdenplaneten nach rückwärts verfolgen. „Wenn aber solche geistige Beobachtung in dem Leben der Erde immer weiter zurückgeht, so kommt sie an einen Entwicklungspunkt, an dem alles Stoffliche erst anfängt zu sein. Es entwickelt sich dieses Stoffliche aus dem Geistigen heraus. Vorher ist nur Geistiges vorhanden.“ (GU, III. Sperrung vom Verf.) Das Physische mag nun noch so fein sein, so ist es dies doch nur im Vergleich zu anderem Physischen. Auch das feinste Physische bleibt immer ein Physisches und rückt dem Geistigen durch seine Feinheit um keinen Schritt näher, man müßte denn ein Gas für geistiger halten als einen Stein. Das Physische läßt sich nicht unmittelbar mit dem Geistigen vergleichen. An dem Problem, wie der erste Übergang vom rein Geistigen zum ersten Stofflichen zu denken ist, scheitert jedes Emanationssystem, auch das der Theosophie. Ausdrücke wie „Entwicklung“ und „Verdichtung“ können das Problem nur vertuschen und erweisen sich als leere Redensarten. ¹⁰ R Ph, II, 254; GU, 114.

den Kritiker, der dem Theosophen ehrlich auf seinem Wege folgen will, auf Schritt und Tritt die Fußangel des Mißverständnisses. Das Kautschukartige der „geisteswissenschaftlichen“ Begriffsbildung, die sich ja nur des Notbehelfs der gewöhnlichen auf die Sinnenwelt bezogenen Sprache bedienen kann, macht eine Auseinandersetzung mit der Theosophie nicht nur überaus mühselig, sondern beinahe hoffnungslos. Ist aber das Mißverständnis eine Unvermeidlichkeit der anthroposophischen Methode als einer „ins Geistesgebiet gewendeten naturwissenschaftlichen Denkweise“, so fällt auf die Naturwissenschaftlichkeit dieser Denkweise ein überaus trübes Licht, wenig verlockend für den, der im hellen Licht der „gewöhnlichen“ naturwissenschaftlichen Denkweise zu forschen pflegt. Das naturwissenschaftliche Denken ist nicht gefeit vor der Aufstellung falscher Theorien oder unzulänglicher Hypothesen. Aber die bloßen Mißverständnisse liegen unterhalb seiner und sind daher prinzipiell ausgeschaltet. Die Theosophie wendet die in Korrelation zur raumzeitlichen Sinnenwelt stehende naturwissenschaftliche Denkweise und die an der Sinnenwelt erwachsene gewöhnliche Begriffsbildung auf ein Gebiet an, das über die Sinnenwelt hinaus in gänzlich übersinnliche Regionen hineinragt. Mit dieser Inadäquatheit von Gegenstand einerseits, Methode und Ausdrucksweise andererseits ist das Mißverständnis prinzipiell gesetzt und der Theosoph ist — unwiderleglich, da er sich jedem Einwand gegenüber darauf berufen kann, daß man ihn mißverstehe.

Als charakteristisches Beispiel dafür, was gemeint ist, diene ein meditativ-hellsichtiges Erlebnis, das der Theosoph folgendermaßen schildert: „Es kann ein Augenblick eintreten, in dem die Seele sich innerlich ganz anders erlebt als gewöhnlich. Zumeist wird das anfangs so geschehen, daß die Seele aus dem Schlaf wie zu einem Traume sich belebt. Nur zeigt sich sogleich, daß sich das Erlebnis mit dem nicht vergleichen läßt, was man sonst als Träume kennt. Man ist dann der Sinnes- und Verstandeswelt ganz entrückt, und man erlebt doch so, wie man im gewöhnlichen Dasein nur erlebt, wenn man im wachen Zustande der Außenwelt gegenübersteht. Man fühlt sich gedrängt, das Erlebnis in sich vorzustellen. Man nimmt zu dem Vorstellen solche Begriffe, die man im gewöhnlichen Leben

hat; aber man weiß sehr genau, daß man anderes erlebt, als das ist, worauf sich in normaler Art diese Begriffe beziehen. Diese betrachtet man nur als ein Ausdrucksmittel für ein Erlebnis, das man vorher nicht gehabt hat, und von dem man auch wissen kann, daß es im gewöhnlichen Dasein unmöglich ist. Man fühlt sich etwa allseitig von Gewitterstürmen umgeben. Man hört Donner und vernimmt Blitze. Man weiß sich in einem Zimmer eines Hauses. Man fühlt sich durchsetzt von einer Kraft, von welcher man vorher nichts gewußt hat. Dann vermeint man Risse um sich her in den Mauern zu sehen. Man ist veranlaßt, sich oder einer Person, die man neben sich zu haben glaubt, zu sagen: jetzt handelt es sich um Schweres; der Blitz geht durch das Haus, er erfaßt mich; ich fühle mich von ihm ergriffen. Er löst mich auf. Wenn dann eine solche Reihe von Vorstellungen abgelaufen ist, dann geht das innere Erleben in die gewöhnliche Seelenverfassung über. Man findet sich in sich mit der Erinnerung an das eben Erlebte. Ist diese Erinnerung so lebhaft und so treu wie eine andere, dann befähigt sie auch, ein Urteil sich zu bilden über das Erlebte. Man weiß dann unmittelbar, daß man etwas durchgemacht hat, was man durch keinen leiblichen Sinn und auch nicht durch den gewöhnlichen Verstand durchmachen kann. Denn man fühlt, daß die eben gemachte Beschreibung, die man sich oder andern geben kann, nur ein Mittel ist, das Erlebnis auszudrücken. Der Ausdruck ist zwar ein Verständigungsmittel über die Sache; aber er hat mit dieser nichts gemein. Man weiß, daß man für ein solches Erlebnis keinen seiner Sinne braucht. Wer etwa von einer verborgenen Wirksamkeit der Sinne oder des Gehirnes sprechen will, der kennt die wahre Gestalt des Erlebnisses nicht. Er hält sich an die Beschreibung, die von Blitz, Donner, Mauerrissen redet, und deswegen glaubt er, daß die Seele nichts erlebt hat als Nachklänge des gewöhnlichen Daseins. Er muß das Erlebte für eine Vision im gewöhnlichen Sinne des Wortes halten. Er vermag nicht anders, als so zu denken. Er berücksichtigt nur nicht, daß derjenige, welcher ein solches Erlebnis schildert, mit den Worten Blitz, Donner, Mauerrissen nur Bilder meint für das Erlebte, und daß er dieses nicht mit den Bildern verwechselt. Es ist richtig, daß ihm die Sache so erscheint, als ob er diese

Bilder wirklich wahrnehmen würde. Er verhält sich aber in einem solchen Falle zur Blikerscheinung nicht so, wie er dies tut, wenn er mit seinem Auge einen Blitz sieht. Für ihn bildet die Vision des Blitzes nur etwas, was sich gewissermaßen über das wahre Erlebnis hinüberebreitet, er sieht durch den Blitz auf etwas ganz anderes, auf etwas, das in der sinnlichen Außenwelt nicht erlebt werden kann.“¹¹ Dieses Beispiel ist mit möglichen Mißverständnissen geradezu gespickt, und es entsteht die nebulose Unklarheit des „doch so . . . wie man . . . wenn man . . . als ob“, die man dem Theosophen zum Vorwurf macht und die die Frage rechtfertigt, was derartigen Erlebnissen gegenüber der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit eigentlich bedeuten soll!?

Überhaupt muß es noch einmal in aller Schärfe ausgesprochen werden, daß sich die Theosophie durch Unreinlichkeit im Sprachgebrauch und Zweideutigkeit der Begriffe diskreditiert.

Die Theosophie nennt sich Geisteswissenschaft. Sie betont, daß sie eine „Wissenschaft“ ist. Sie behauptet, es sei möglich, die übersinnliche Welt auf ebenso wissenschaftliche Art kennen zu lernen, wie die sinnlichen Tatsachenzusammenhänge. Und keine theosophische Wahrheit könne im Ernste der sinnlichen und verstandesgemäßen Wissenschaft, insbesondere den Ergebnissen der Naturwissenschaft widersprechen.¹²

Mit diesem grundsätzlichen Anspruch verbindet der Theosoph die Einsicht, sein Gegner könne unschwer allerlei Einwendungen machen gegen das, was über die Entwicklung höherer Erkenntnisfähigkeiten für das Übersinnliche vorgebracht wird. „Es liegt so nahe, wie nur möglich, darauf hinzuweisen, daß derjenige, welcher Visionen, Halluzinationen usw. hat, diese doch für nicht weniger wirklich hält, wie derjenige, der Tatsachen der übersinnlichen Welt behauptet, auf Grund seiner angeblich ganz methodisch entwickelten Erkenntnisfähigkeiten. Man kann ja auch geltend machen: selbst wenn sich durch das auf Grund solcher Fähigkeiten Behauptete dieses oder jenes in der Welt der Tatsachen erklären lasse, so beweise das gar nichts. Denn auch eine solche Erklärung könne eine eingebildete sein. Man habe doch Beispiele, wie manches, was für eine bestimmte Zeit nur durch übersinnliche Kräfte erklärt werden konnte, später seine Erklärung durch

¹¹ W S, 24 ff. ¹² Th S, 17. 49; W E, VIII.

die sinnlich beobachtbaren Bedingungen gefunden habe. Das sind sicherlich alles nur Andeutungen; doch ist leicht einzusehen, wie durch ihre entsprechende Ausgestaltung in der allereinfachsten Weise die Behauptungen der Befenner der Theosophie zu ‚widerlegen‘ sind. Man kann sagen: es gibt gar nichts in der Theosophie, welches nicht in der gekennzeichneten Art ganz leicht als unbewiesene Behauptung, Träumerei usw. in Grund und Boden zu bohren wäre.“¹³

Man mag nun den Begriff der Wissenschaft fassen, wie man will. Man mag sehr hoch oder sehr skeptisch von ihr denken. Auf jeden Fall verbinden wir mit dem Begriff der Wissenschaft, soll er überhaupt einen Sinn haben, zum mindesten die negative Vorstellung, daß das wissenschaftliche sich von dem unwissenschaftlichen Urteil dadurch unterscheidet, daß es nicht „ganz leicht“ als unbewiesene Behauptung oder Träumerei in Grund und Boden gebohrt werden kann. Nur ein unreinlicher, zweideutiger Gebrauch des Wortes Wissenschaft ermöglicht es der Theosophie, sich als „Wissenschaft“ zu empfehlen und damit in den Augen ihrer Anhänger mit aller Milde und Behutsamkeit des überlegenen Standpunktes die vor- oder unwissenschaftliche Religion als eine überlebte und unterwertige Form übersinnlicher Wahrheiten auszustechen. Entweder ist die Theosophie Wissenschaft. Dann können ihre Urteile eben nicht ganz leicht als unbewiesene Behauptung oder Träumerei in Grund und Boden gebohrt werden. Oder letzteres ist, wie sie selbst zugibt, der Fall. Dann ist sie eben keine Wissenschaft.

Durch die Ungereimtheiten, in die sich die wissenschaftlichen Ansprüche der Theosophie verwickeln, gewinnt dieselbe einen etwas philiströsen Zug, daran erkenntlich, daß sie durch Betonung ihrer wissenschaftlichen Qualifiziertheit dem modernen Menschen Dinge schmackhaft zu machen sucht, die ihre Wahrheit in dem Maß ihrer Wissenschaftlichkeit finden sollen.

Auf das Ganze gesehen ist das Urteil Max Dessoirs: „Steiner läßt sich gewisse Beziehungen zur Wissenschaft angelegen sein, besitzt in-

¹³ Steiner bei Seiling a. a. O. S. 49ff.

dessen fein inneres Verhältnis zum Geist der Wissenschaft“¹⁴ in vollem Umfang aufrecht zu erhalten, auch dann, wenn die Darstellung, die Steiner bei Dessoir gefunden hat, als unzureichend bemängelt werden müßte.

2. Der Entwicklungsgedanke

Mit welcher bequemen und einfachen Handgriffen Steiner eine anders geartete Denkrichtung der seinigen dienstbar zu machen versteht, zeigt der Umstand, daß er dem Überindividuellen der vom Immanenzgedanken beherrschten Gedankenwelt Hegels seinen Begriff des Substanzuell-Übersinnlichen unterschiebt, um daraufhin Hegel als inkonsequent, die Geisteswissenschaft dagegen als konsequente Weiterentwicklung Hegels erscheinen zu lassen. Oder, zeigt die Art, wie er dem naturwissenschaftlichen Entwicklungsgedanken die Spitze abbricht, indem er ihn in den Emanationsgedanken als den umfassenderen hineininterpretiert. Auf diese Art ist es allerdings keine Kunst, sich als legitimen Erben vergangener und gegenwärtiger Denkrichtungen zu proklamieren.

Der Entwicklungsgedanke, wie der Theosoph ihn handhabt, ist ein wahres Nest von Ungeklärtheiten und Widersprüchen. Gerade darin zeigt sich deutlich der synkretistische und eklektische Charakter seiner Weltanschauung.

Der naturwissenschaftliche Entwicklungsgedanke ist das Eintrittsbillet in den theosophischen Gedankenbau. Wir gelangen damit aber nur bis in die Vorhalle, die die Gegenstände des Naturforschers von der leblosen Welt bis herauf zum empirischen Menschen umfaßt.

Weite Partien der Anthroposophie sind beherrscht von dem Gedanken der architektonischen Schichtung und gegenseitigen Entsprechung. Nicht das allmähliche Hervorgehen des Höheren aus dem Niederen, sondern der kunstvolle, bezw. gekünstelte Parallelismus der Anordnung nach dem uraltheiligen Schema der Drei- und Siebenzahl beherrscht den Fortschritt der Gedanken. Diese Betrachtungsweise wird vorherrschend mit dem Einsetzen der helllichtigen Erkenntnis. Sie erstreckt sich auf

¹⁴ Dessoir a. a. D. S. 254.

die Beschreibung der menschlichen Wesenheit und der übersinnlichen Welten.

In weiterem Vordringen entpuppt sich der Entwicklungsgedanke als Emanationsgedanke, der die Körperwelt als erstarrten Geist, den Weltprozeß als eine Abwärtsbewegung übersinnlicher, rein geistiger Welten zur tragen, geistentfremdeten Materie und alsdann wieder als eine Aufwärtsbewegung, einen Befreiungs- und Rückverwandlungsprozeß des materialisierten Geistes begreiflich machen soll, einen Prozeß, durch den gleichzeitig die Ausbeute des individuellen Ich- und Persönlichkeitsbewußtseins gewonnen wird. Dadurch ist der naturwissenschaftliche Entwicklungsgedanke zugleich in seiner Begrenztheit und Unwahrheit erwiesen.

Wo es sich darum handelt, den Konsequenzen des Buddhismus in dem ewigen Einerlei der Wiederverkörperungslehre zu entgehen, leistet der echte Entwicklungsgedanke wieder gute Dienste, indem er den geschichtlichen Aufstieg von unvollkommener zu immer vollkommenerer Lebensgestaltung ermöglicht. Nicht Kreislauf, sondern Fortschritt! Nicht Wiederholung, sondern Neuwerdung! In seinen Gedanken über die Lebensführung berührt sich der Theosoph ja wieder mit der Empirie. Der vorwissenschaftliche Emanationsgedanke steigt daher aus den Höhen übersinnlicher Spekulation herunter und nähert sich in freundschaftlicher Maske seinem wissenschaftlichen Nachfolger in den empirischen, über die raumzeitliche Sinnenwelt sich erstreckenden Regionen des menschlichen Erkennens und Lebens.

Die methodische Ausbildung der übersinnlichen Hellseherorgane und die Erkräftung der geistigen Erkenntnisfähigkeiten, die ja auch Vollkommeneres aus weniger Vollkommenem hervorgehen lassen, ließen sich ebenfalls unter dem modernen Entwicklungsgedanken befassen. Da es sich hier aber um Rückgewinnung verlorener und verdunkelter Fähigkeiten handelt — verdunkelt dadurch, daß der Geist von leiblicher Hülle beschwert wurde —, so schimmert der Emanationsgedanke durch die leichte Hülle des Entwicklungsgedankens allzu verräterisch hindurch, als daß der letztere ernst genommen werden dürfte.

Indem die Höherbildung der individuellen Persönlichkeit zur ethischen Vollkommenheit nicht nur die Aufgabe des leiblichen Daseins ist,

vielmehr auch die übersinnliche Geisterwelt selbst dem Fortschrittsprinzip unterworfen wird, tritt der Entwicklungsgedanke endlich in unauflöslichen Widerspruch zu dem Emanationsgedanken, indem jener dem Neuen, Schöpferischen, noch nicht Dagewesenen Raum läßt, dieser nur die Rückkehr zu dem verlorenen Alten gestattet, was immer dasselbe war, ist und sein wird.

Diese widerspruchsvolle Sophistik, die der Entwicklungsgedanke des Theosophen dem „gewöhnlichen“ Bewußtsein zumutet, macht es unzweifelhaft gewiß, daß die Theosophie weder eine nach dem Muster der Naturwissenschaft gebaute Wissenschaft ist noch in ein Gedankenreich von mathematischer Klarheit und Geschlossenheit führt.

3. Der Naturgedanke

Mit einem eigenartigen Doppelsinn bleibt auch der Naturgedanke des Theosophen behaftet. Der Läuterungsweg, den die Seele nach dem Tode durch die Seelenwelt nimmt, dient ihrer Reinigung von der Verstrickung in die begierdevolle Leiblichkeit.¹⁵ Das Geisterland ist ihre wahre Heimat, der sie zustrebt. Das Herabsteigen auf die Erde, das Verstricktwerden des Menschen in die Sinnenwelt ist recht eigentlich die Vertreibung aus dem Paradiese.¹⁶ Um zu ihrem wahren Wesen zu kommen, muß sie sich von allen Fesseln, die sie irgendwie an die Körperwelt binden, freimachen. Diese ist das Nicht-Sein-Sollende. Durch den Leib wird ja das Wesenhaft-Seelische zum gewöhnlichen Bewußtseinsleben herabgelähmt, herabgedämpft, abgetötet. Die physische Welt, der auch der Leib angehört, ist eine noch niedrigere Stufe in diesem Abtötungsprozeß. Die Sinnendinge sind verdichtete Geist- und Seelengebilde, die Natur erstarrter Geist, wie Wasser zu Eis erstarrt. Aus dieser Erstarrung muß der Geist zum Leben erwachen. Aus seiner äußersten Entfremdung muß er auf dem Wege der Devotion, Meditation und Konzentration, mit den Methoden der Imagination, Inspiration und Intuition in seine ursprüngliche Heimat zurückkehren.

¹⁵ Kapitel IV, 4. ¹⁶ G U, 235.

Die Theosophie knüpft neuerdings an Fichte, Schelling und Hegel an, um ihr organisches Hervorwachsen aus der idealistischen Philosophie zu rechtfertigen. Die genannten Denkerpersönlichkeiten sind nach anthroposophischer Auffassung Vorläufer und Bahnbrecher des „schauenden Bewußtseins“.¹⁷ Ist diese Herleitung berechtigt?

Für Schelling ist die Natur nicht letztes Erstarrungsprodukt eines geistigen Ausflußprozesses, sondern werdender Geist, der sich aus den Tiefen dunkler Unbewußtheit im Selbstbewußtsein des Menschen zu lichter Freiheit aufringt, der im Kunstwerk als dem wieder Natur gewordenen Geist zu dieser zurückstrebt, aber gar nicht daran denkt, der Sinnenwelt zu entsagen oder von ihr sich zu läutern. „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein.“ Gerade Schelling, dessen Grundüberzeugung die „absolute Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns“ ist,¹⁸ feiert in den Spuren Goethes wie kein anderer den heiligen Bund, die ewige Versöhnung von Natur und Geist. Sehen wir aber zu, wie Steiner Schelling verstehen zu dürfen glaubt.

„Geist in der Natur“, führt Steiner aus, „suchte Schelling durch die intellektuelle Anschauung. Das Geistige, das aus der Kraft seines Schaffens die Natur herausprießen ließ. Lebendiger Leib dieses Geistigen war einst diese Natur, wie des Menschen Leib der der Seele ist. Nun breitet er sich aus dieser Leib des Weltengeistes, in seinen Zügen das offenbarend, was ihm einst das Geistige einverleibt hat, in seinem Werden und Weben die Gebärden zeigend, die Wirkungen des Geistigen darstellen. Vorangehen mußte dieses Geistwirken im Weltenleibe dem gegenwärtigen Zustande der Welt, damit es sich verhärte und im Mineralreiche ein Knochensystem, im Pflanzenreiche ein Nervensystem, im Tierreiche einen seelischen Vorläufer des Menschen zeuge. So war der Weltenleib aus seiner Jugend in sein Alter eingeführt; das gegenwärtige Mineral-, Pflanzen- und Tierreich sind die gewissermaßen verhärteten Erzeugnisse dessen, was dereinst geist-leiblich in einem Werden vollbracht wurde, das gegenwärtig erloschen ist. Aus dem Schoße des Altersleibes der

¹⁷ Kapitel III, 8; M, 23 ff. 255 ff. ¹⁸ Schlußworte der Einleitung seiner Schrift: „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ 1797.

Welt aber konnte die schaffende Geistigkeit erstehen lassen den seelengeistbegabten Menschen, in dessen Innerem der Erkenntnis die Ideen aufleuchten, mit denen zuerst die schaffende Geistigkeit den Weltleib wirkte. Wie verzaubert ruht in der gegenwärtigen Natur der ein in ihr lebendig-wirksame Geist; in der Menschenseele wird er entzaubert.“¹⁹

Diese Darstellung des Verhältnisses Schellings zur Natur soll weder eine wörtliche noch eine solche in von Schelling selbst gebrauchten Vorstellungen sein. Aber Steiner nimmt für sie in Anspruch, daß sie in wenigen Worten „treu“ den Geist der Anschauungen wiedergebe, die Schelling in einer Reihe ausführlicher Werke ausgesprochen habe.²⁰ Das ist nun aber gerade nicht der Fall. Schellings ideelle und zeitlose Konstruktion der Geist-Natur als einer dynamischen Stufenfolge²¹ wird von Steiner in ein mythologisches Geschehen auseinandergezogen: der Geist geht der Natur zeitlich voran, zu der er sich in der Altersperiode des Weltenleibes verhärtet, um sich alsdann im seelengeistbegabten Menschen aus der Natur wie aus einem verbrauchten Gehäuse wieder heraus- und in sich zurückzuziehen. Nicht der geistige Gehalt der Schelling'schen Auffassung wird damit treu wiedergegeben, sondern umgekehrt Schelling durch den asketisierenden Geist der grundsätzlich am Emanationsgedanken orientierten Anthroposophie vergewaltigt. Der Geist Schelling'scher Natur- und Kunstphilosophie weht nicht im System der Theosophie.²² Man glaubt hier, wenn auch stark gedämpft, den Haß noch durchzuspüren, mit dem uralte Religionsysteme den Leib und die Sinne bedachten.

Mit diesem negativ-asketischen Naturgedanken kreuzt sich eine positiv-kulturfreudige Bewertung der natürlichen Sinnenwelt. Sie hat ihre Schönheiten und Reize, die dankbar genossen werden dürfen. Der

¹⁹ M, 51f. Die Sperrungen vom Verf. ²⁰ M, 52. ²¹ „Die erscheinende Natur gebiert nur sukzessiv und in (für uns) endlosen Entwicklungen, was in der wahren zumal und auf ewige Weise ist.“ Ideen zu einer Philosophie der Natur, Schlußanmerkung. ²² Es ist hier nur von dem historisch wirksamen Schelling die Rede, nicht von dem späteren Schelling, der, sich neuplatonischer Denkweise zuwendend, den Herabstieg der Seele aus der übersinnlichen Geisterwelt, ihre Wiedergeburt, Wanderung und Rückkehr zum Ur-Einen, und die Natur als Sphäre des „Abfalls“ lehrte. Karl Paul Hasse, Von Plotin zu Goethe² 1912, S. 260ff.

Theosoph pflegt den Natursinn, vertieft die Naturbeobachtung und verinnerlicht das Naturgefühl. „Und Seele fühlen wir, wenn wir hinausgehen in den Steinbruch und den Stein zersplittern sehen, — Seele fühlen wir, wenn wir den Vogelzug sehen, wenn wir sehen, wie die Sense über die Felder geht, — wenn die Sonne auf- und untergeht, — und immer tiefere Seelenhaftigkeit fühlen wir, je tiefere Ereignisse wir betrachten.“²³ Der Theosoph spricht von den „heiligen Aufgaben auf dieser Erde“, denen sich der Geheimschüler nicht durch die Flucht in eine andere Welt entziehen darf. Der Mensch ist dazu berufen, die Natur geistig zu durchdringen, der physischen Körperwelt das Gepräge des Geistes aufzudrücken. Der Aufenthalt der Seele nach dem Tode im Geisterland soll sie mit den geistigen Kräften ausstatten, die den Menschen, den „Boten der geistigen Welt“, befähigen, seiner irdischen Kulturaufgabe zu genügen. Diese positive Fassung des Natur- und Naturgedankens läßt den Theosophen, den „Freund der Wirklichkeit“,²⁴ scharf vom Buddhisten, Gnostiker und Mystiker abrücken. An dem Theosophen ist die Geschichte der abendländischen Kulturentwicklung nicht spurlos vorübergegangen. Trotzdem — das zeigen die letzten Gründe und Hintergründe seiner Weltanschauung — ist bei ihm das verneinende Moment an der Natur stärker als das bejahende. Leiblichkeit ist für den Theosophen nicht das Ende der Wege Gottes. Ist die Sinnenwelt doch nur eine vorübergehende Phase im großen Entwicklungsprozeß der übersinnlichen Geisterreiche. Es gab ja eine Vergangenheit, in welcher die sinnliche Welt noch nicht war, und es kommt eine Zukunft, in welcher sie auch nicht mehr sein wird. Eine zu diesem Behuf ausgebildete geistige Technik soll, mit Energie und Ausdauer durchgeführt und zu besonderen Erkenntnismethoden spezialisiert, „die gewaltigen Hindernisse des physischen Leibes“²⁵ aus dem Wege räumen. Die Natur ist nur Mittel für übernatürliche Zwecke des Geistes, für die Herausbildung leibfreien individuellen Ich-Bewußtseins. Aber sie ist nicht in sich ruhender Selbstzweck. Mit der Bewertung des Naturgedankens steht der Theosoph eher Fichte noch näher als Schelling. Für Fichte hat die Natur keine Eigenrechte. Für Fichte ist die Natur auch nur Mittel zum Zweck, daß

²³ W, 28f. ²⁴ G U, 12. ²⁵ G U, 350.

sich an ihr die sittliche Freiheit realisiere. Für Fichte läßt sich die Natur nur moralisch=teleologisch rechtfertigen. Dem Emanationsgedanken aber steht er, dem das Ich erstes und letztes Prinzip alles Denkens und Handelns ist, völlig fern.²⁶

So darf der Zusammenhang des Theosophen mit der idealistischen Philosophie nicht überschätzt werden. Bei näherem Zusehen offenbart er sich doch nur als ein sehr loser. Die Theosophie ist ein Fremdling aus versunkenen Zeiten und wird trotz ihrer modernen Maskierung nie heimisch werden im Bereich neuzeitlichen Empfindens und Denkens. Die Losung: „Idealismus, Theosophie und Christentum“, die Niebergall ausgegeben hat, erscheint daher bedenklich und nicht sehr glücklich gewählt.

²⁶ Für Fichte muß das Ich, um als sittlicher Wille wirksam sein zu können, Widerstand brechen. „Um ihn zu brechen, muß es ihn finden. Daß es also Gegenständliches (Widerstand = Gegenstand) habe, ist ihm notwendig, um praktisch zu sein. Es muß Gegenständliches statuieren, nicht um es zu respektieren, sondern umgekehrt, um es zu vernichten.“ „Daher Fichtes Zorn über allen Optimismus, seine Behauptung, die Welt sei vielmehr die schlechteste, weil von dem, was wir aus ihr zu machen haben, entfernteste.“ Schellings Naturphilosophie mußte der Fichte'schen „Moralphysik“ als eine maßlose Überschätzung der unvernünftigen und nicht nach Zwecken handelnden, absolut geistlosen Natur vorkommen. „Nie hat ein System solchen Naturhaß geatmet wie das Fichtesche.“ Johann Eduard Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie 41896, II, S. 455 ff. — Was Steiners Naturauffassung von der Fichtes — man kann im Grunde eigentlich nur von dem stimmungsmaßigen Gehalt der Naturauffassung sprechen, wenn man beide vergleicht — sofort wieder abrüden läßt, ist die außerordentliche Gewandtheit, mit der Steiner jede grob-dualistische Zuspitzung vermeidet. Schellings vom Immanenzgedanken beherrschte Naturphilosophie kann für den spiritualistischen Supranaturalismus Steiners höchstens als untergeordnetes Moment in Frage kommen. Durch etwa äußerlich gleichlautende Formulierungen (wie auch bei der „intellektuellen Anschauung“) darf man sich über die tieferliegenden Differenzen der andersartigen Grundkonzeption nicht hinwegtäuschen lassen. Der Eklektiker und Synkretist Steiner kann eben alles. Er kann Buddha, Christus, Plato, Goethe, Fichte, Schelling, Hegel, Darwin, Haeckel und — die „Eingeweihten“ alle unter einen Hut bringen.

4. Kriterien: Verstand, Gefühl, Lebenswert

Damit, daß der Theosophie unberechtigte Ansprüche beschnitten werden, ist noch nicht erwiesen, daß sie durchgängig auf Illusion beruht. Ihre Behauptungen können dennoch wahr, ihre hellseherischen Erlebnisse dennoch objektiv sein. Auch, wenn das wissenschaftliche Mäntelchen, das sie sich umhängt, fortfällt. Der Theosoph sagt selber einmal von der hellseherischen Forschung — und damit trifft er den eigentlichen Kern seiner Sache, die eines wissenschaftlichen Anwaltes nicht mehr bedarf —, er sagt: „Ihr Wissen wird durch höheres Schauen unmittelbar erlangt.“²⁷ Zu diesem durch höheres Schauen unmittelbar erlangten Wissen führen, wie wir sahen, der Pfad der Meditation und Konzentration und die anthroposophischen Erkenntnismethoden der Imagination, Inspiration und Intuition. Es bliebe daher dem Kritiker keine andere Möglichkeit, als diesen Weg selbst zu gehen, um sich ein Urteil über die Wahrheit der theosophischen Lehre zu bilden. Der Theosoph müßte also konsequenterweise sagen: ich kann niemandem das Recht zugestehen, von einem Punkte, der außerhalb des Erkenntnispfades liegt, sich ein zutreffendes Urteil über die Ergebnisse der hellseherischen Forschung zu bilden.²⁸ Das tut indes der Theosoph nicht. Er räumt dem Nicht-Theosophen das Recht der Kritik ausdrücklich ein und bezeichnet die Kriterien, an denen sich die Wahrheit seiner Lehre auch für den Nicht-Eingeweihten zu legitimieren

²⁷ W E, 188. ²⁸ Vergl. auch Graf Hermann Keyserling a. a. D. I, S. 118: „Wer die Behauptungen der Okkultisten nachprüfen will, der unterziehe sich dem Training, das die Organe der Hellichtigkeit ausbilden soll. Erst wer sich den Angaben gemäß geschult hat und dann nichts sieht, hat ein Recht, die Richtigkeit ihrer Aussagen zu bestreiten. Tut unsereiner das, so ist das ebenso lächerlich, wie wenn einer mit bloßem Auge die Richtigkeit der Beobachtungen nachprüfen wollte, die der Astronom mit seinem Teleskope anstellt.“ — Auch in diesem Falle könnte der Theosoph nicht umhin, gewisse Wahrheitskriterien aufzustellen, die es ermöglichen, das echte Sein vom wesenlosen Schein zu unterscheiden. Sind die Wahrheitskriterien der hellseherischen Erkenntnis selber entnommen, so bewegt er sich offenbar in einem Zirkel. Beruhen die Wahrheitskriterien aber auf dem gewöhnlichen Bewußtsein, so wird das letztere zum Richter über das schauende Bewußtsein gemacht, was der Voraussetzung widerspricht.

hat. Er sagt von seiner übersinnlichen Welt: „Zum Erforschen, was in diesen Welten vorgeht, und welche Wesen da sind, dazu gehören die durch den Erkenntnispfad entwickelten übersinnlichen Wahrnehmungsfähigkeiten des Menschen.“ Hellssehen ist nur notwendig zum Auffinden dieser Wahrheiten. Sind sie aber aufgefunden und werden sie von dem Geheimforscher mitgeteilt, dann kann auch derjenige, welcher sie nicht selber wahrnimmt, sich auf dreifache Weise eine hinreichende Überzeugung von der Wahrheit der Mitteilungen verschaffen.²⁹ „Ein großer Teil derselben ist ohne weiteres dadurch zu prüfen, daß man die gesunde Urteilskraft in wirklich unbefangener Weise auf sie anwendet. Man wird sich nur nicht in dieser Unbefangeneheit stören lassen dürfen durch alle möglichen Vorurteile, die einmal im Menschenleben so zahlreich vorhanden sind. Es wird z. B. leicht vorkommen, daß jemand findet, dies oder jenes vertrage sich nicht mit gewissen wissenschaftlichen Ergebnissen der Gegenwart. In Wahrheit gibt es kein wissenschaftliches Ergebnis, welches der geistigen Forschung widerspricht. Doch kann man leicht glauben, daß dies oder jenes wissenschaftliche Urteil zu den Mitteilungen über die höheren Welten nicht stimme, wenn man nicht allseitig und unbefangen die wissenschaftlichen Ergebnisse zu Rate zieht. Man wird finden, daß, je unbefangener man die Geisteswissenschaft gerade mit den positiven wissenschaftlichen Errungenschaften zusammenhält, um so schöner die volle Übereinstimmung erkannt werden kann.“ Wie der Hellsseher sich selber sagen muß: „ohne gesunden Menschenverstand sind alle deine Schritte vergebens“; wie er selber eine unbedingt gesunde und sichere Urteilskraft erwerben muß, um Illusion, wesenlose Phantasiegebilde,

²⁹ W E, VIII; Th G, 14; L, 31. — „Niemand kann ohne die Hellsichtigkeit, die gleichbedeutend ist mit diesem höheren Schauen, die Tatsachen der unsichtbaren Welt finden. Wenn sie aber als gefunden erzählend mitgeteilt werden, dann kann jeder, der nur im vollen Umfange den gewöhnlichen Verstand und die unbefangene Urteilskraft auf sie anwendet, sie verstehen und bei sich bis zu einem hohen Grade von Überzeugung erheben. Wer behauptet, daß diese Geheimnisse für ihn nicht verständlich seien, bei dem kann dies niemals davon kommen, weil er noch nicht hellsichtig ist, sondern nur deshalb, weil es ihm noch nicht völlig gelungen ist, diejenigen Erkenntniskräfte in Tätigkeit zu versetzen, welche jedem auch ohne die Hellsichtigkeit eigen sein können.“ G II, 15 f. 114.

Uberglaube und alle Art Blendwerk von der wahren Wirklichkeit unterscheiden zu können; wie bei ihm eine vollkommene Bereitschaft vorhanden sein muß, einen Gedanken, eine Ansicht, eine Neigung sofort aufzugeben, wenn das logische Denken solches fordert — so gibt er die Beurteilung seiner Wahrheiten jedem anheim, der seinen Verstand wirklich genügend anstrengt.³⁰

Wo das bloße Verstandesurteil nicht ausreicht, erkennt der Theosoph als zweiten Richter über die von ihm verkündete Wahrheit das gesunde und wirklich unbefangene Gefühl an. „Solche (die ein gewisses gesundes Empfinden für die Wahrheit der anthroposophischen Denkrichtung haben) werden sich nicht auf viel Philosophie, auf Spekulation einlassen; sie werden sich nicht breit in wissenschaftliche Darstellungen des Für und Wider vertiefen wollen. Sie lassen auf ihr unmittelbares Gefühl wirken, was in der Theosophie vorgebracht wird, und dieses von Philosophie und wissenschaftlicher Kritik ungetrübte gesunde Gefühl sagt ihnen, daß das Vorgebrachte richtig ist. Es werden zu dieser Art von Bekennern der Theosophie viele von denjenigen gehören, welche im Leben keine Gelegenheit oder Veranlassung gehabt haben, sich mit philosophischen oder wissenschaftlichen Lehren bekannt zu machen, die aber doch durch ihre ganze Geistesverfassung sich unmöglich bei dem beruhigen können, was sonst die Welt zur Befriedigung der großen Rätselfragen des Daseins zu bieten vermag. Diejenigen, welche auf solche Art Bekenner der Theosophie werden, sind in einer gewissen Beziehung die allerwichtigsten und wertvollsten. Wenn man gegen sie oft das Wort gebraucht von den „blinden“ Gläubigen, welche ohne gründliche Prüfung auf ihr vertrauendes Gefühl hin gewisse Erkenntnisse annehmen, so bedenkt man eben nicht, daß dieses menschliche „Gefühl“ nicht auf Irrtum, sondern auf Wahrheit angelegt ist. Ein Mensch, dem die Gesundheit des Gefühls nicht durch flügelnden Verstand genommen ist, der empfindet wirklich die Wahrheit. Und wenn der Theosoph zugleich Menschenkenner ist, so wird er allen Grund zu der tiefsten Befriedigung gerade über solche Anhänger seiner Geistesrichtung haben. Denn er wird in

³⁰ W E, VIII. 78f. 123. 127; G U, XIVf.

ihnen Personen erkennen von echtem, gesundem und ursprünglichem Wahrheitsgefühl. Niemals wird er in den Fehler verfallen können, da von Urteilslosigkeit zu sprechen, wo die Empfindung so richtig urteilt. Und es muß gesagt werden, daß es der Gegenwart und nächsten Zukunft zu großem Heile gereichen wird, wenn viele von denjenigen, welche aus diesem oder jenem Grunde den höheren Erkenntnispfad nicht betreten können und auch nicht in tiefere philosophische Gedankengänge sich einzulassen die Möglichkeit haben, sich aus ihrem gesunden Wahrheitsinn heraus zu den theosophischen Wahrheiten bekennen werden.“ Man läßt also einfach auf sein unmittelbares Gefühl wirken, was in der Theosophie vorgebracht wird, und dies Gefühl sagt uns alsdann, daß das Vorgebrachte richtig ist. „Es gibt eine Einsicht, die auf Wahrheitsgefühl und klare, gesunde, allseitig urteilende Vernunft gebaut ist, in diese Lehren, auch wenn man die geistigen Dinge noch nicht schaut.“³¹

Das dritte Kriterium ist der Wert, welchen die hellseherischen Erkenntnisse für das Leben haben. „Und noch manch anderen Weg gibt es zur Bewahrheitung dieser Erkenntnisse für diejenigen Personen, welche den Pfad in die übersinnliche Welt nicht beschreiten können und wollen. Solche Menschen können aber gleichwohl fühlen, welchen Wert diese Erkenntnisse für das Leben haben, auch wenn sie sie nur aus den Mitteilungen der Geistesforscher erfahren. Ein helllichtiger Mensch kann nicht ein jeder augenblicklich werden; eine rechte gesunde Lebensnahrung sind aber die Erkenntnisse der helllichtigen Menschen für jedermann; denn anwenden im Leben kann sie jeder. Und wer es tut, wird bald einsehen, was das Leben mit ihnen auf allen Gebieten sein kann, und was es entbehrt, wenn man sie ausschließt. Die Erkenntnisse der übersinnlichen Welten erweisen sich, richtig im Leben angewendet, nicht unpraktisch, sondern im höchsten Sinne praktisch.“³²

Es ist naiv, in welchem Maße der Theosoph seinen Wahrheitsbeweis auf die „Unbefangenheit“ des Hörers oder Lesers stützt. Als ob nicht gerade in dieser Unbefangenheit das allergrößte Problem läge,

³¹ W E, IX. 159f.; Th G, 6ff. ³² W E, IX.

als ob zum vornherein etwas darüber auszumachen sei, worin die Unbefangenheit besteht, als ob die Unbefangenheit ein gegen alle subjektiven Trübungen und Irrtümer gefeites „Ding an sich“ sei! In Wahrheit mißt der Theosoph die postulierte Unbefangenheit an der Norm seiner Lehre. Das Maß der Übereinstimmung mit oder Abweichung von derselben bestimmt auch das Maß der größeren oder geringeren Unbefangenheit des Beurteilers. So wird ein ganz subjektives Kriterium, das jeder nach Eindrücken, Stimmung, Temperament, Laune und Belieben zu handhaben in der Lage ist, zu einem scheinbar objektiven und allgemeingültigen gemacht, das allen Schwankungen überhoben ist. Und dieser Impressionismus nennt sich Wissenschaft!

Was den Verstand und das Gefühl insonderheit anlangt, so ist es in der Sache begründet, daß auch hier der Theosoph viel mehr verspricht als er einlösen kann. Gerade seine übersinnliche Welt läßt ja die sinnliche Verstandes- und Gefühlswelt weit unter sich. Verstand und Gefühl tragen eine Strecke weit seinen Flug in die übersinnlichen Regionen. Alsdann bilden sich ihm ganz andersartige neue Gefühle, und an die Stelle des Verstandes tritt das unmittelbare Schauen. Verstand und Gefühl des nicht-hellseherischen Beurteilers sind daher (von den Voraussetzungen des Theosophen aus) gar nicht in der Lage, sich über die Gegenstände der hellseherischen Schau ein Urteil zu bilden. Soll aber durchaus die Logik entscheiden, so ist es ein logischer Widerspruch, Gedanken und Gefühle, deren Begriff sich gerade im Unterschied von sinnlich wahrnehmbaren Dingen, wie Tischen und Stühlen konstituiert, alsdann wieder dinglich im „Geisterland“ zu hypostasieren und in einem „Gedankenraum“ als Realitäten, also als eine Art Dinge, aufeinander wirken zu lassen. Wohl empfindet auch der Theosoph, daß die von ihm gebrauchten Ausdrücke „Geiststoff“ und „Geistkörper“ einen Widerspruch enthalten. Sie sollen nur gebraucht werden, um den Gedanken auf dasjenige hinzulenken, was im Geistigen dem physischen Leibe des Menschen entspricht. Das aber ist gerade von der gesunden Urteilskraft zu beanstanden, daß der Theosoph den Begriff des Geistigen nicht rein erfaßt, sondern dem Physischen im Geistigen etwas „entsprechen“ läßt,

was das Geistige damit zu einem Physischen höherer Ordnung macht, was es hinwiederum nicht sein soll.³³

Bleibt endlich der praktische Wert, den die theosophische Weltansicht, zuvörderst Wiederverkörperungslehre und Karma, für die Lösung der Lebensrätsel beansprucht.

Fassen wir ein ganz konkretes „Lebensrätsel“ ins Auge, das der Theosoph als Schulbeispiel anführt, um an ihm den Wert der von ihm behaupteten Lösung zu erhärten.

In Maurice Maeterlincs „Begrabenem Tempel“ lese man: „Wenn ich mich bei strenger Kälte ins Wasser werfe, um meinen Nächsten zu retten, oder wenn ich hineinfalle, während ich ihn hineinzurwerfen suche, so werden die Folgen der Erkältung in beiden Fällen die gleichen sein, und keine Macht im Himmel und auf Erden, außer mir selbst und dem Menschen (wenn er es vermag), wird meine Leiden mehren, weil ich ein Verbrechen begangen, oder mir einen Schmerz abnehmen, weil ich eine tugendhafte Tat vollbracht habe.“³⁴

Gewiß, antwortet der Theosoph, beschränkt man sich auf die bloß physischen Tatsachen, so ist der Ausgang in beiden Fällen der gleiche. Aber diese Beobachtung ist unvollständig. Man muß sich sagen: „Was da geschieht, kann nicht für sich allein angesehen werden. Die

³³ Vortrefflich bemerkt Arthur Drews, Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung 1907, S. 204: „Erwägt man, welche große Rolle der ‚intelligible Stoff‘ unter dem Namen des ‚Astralreibes‘ oder ‚Metaorganismus‘ noch gegenwärtig bei Okkultisten und Theosophen spielt, so haben wir wahrlich keine Veranlassung, uns darüber zu wundern, wenn der intelligible Stoff, der bei Plotin, wie gezeigt, zunächst nichts anderes als die Weltseele selbst in ihrem stofflichen Verhältnis zum formierenden Prinzip des Intellektes bedeutet, sich ihm unversehens in einen wirklichen Stoff im Sinne der gewöhnlichen sogenannten Stofflichkeit verwandelt. Denn auch der ‚Astralreib‘ ist ja gar nichts anderes, als ein sinnliches, naturalistisches Symbol für die als solche rein geistige und übersinnliche Funktion der Seele in ihrer individuellen Beschaffenheit. Die meisten Menschen sind jedoch infolge ihrer instinktiven, naturalistischen Denkweise nicht imstande, den Begriff eines reinen Geistes zu fassen. Sie müssen auch diesem noch wieder eine stoffliche Unterlage geben und klammern sich alsdann um so hartnäckiger an einen übersinnlichen Materialismus an, je deutlicher sie die Unhaltbarkeit des sinnlichen Materialismus der gewöhnlichen Naturwissenschaft durchschauen.“ ³⁴ R. K., 43.

Folgen der Erkältung sind Seelenerlebnisse, und ich muß sie, wenn sie nicht als Wunder gelten sollen, als Ursachen und Wirkungen im Seelenleben ansehen. Die Folgen beim Lebensretter werden aus anderen Ursachen fließen als beim Verbrecher; oder sie werden in dem einen oder anderen Falle andere Wirkungen haben. Und wenn ich in dem gegenwärtigen Leben der Menschen diese Ursachen und Wirkungen nicht finden kann, wenn für dieses gegenwärtige Leben alles gleich ist, so muß ich den Ausgleich im vergangenen und zukünftigen suchen.“³⁵

Dagegen ist zu sagen, daß die zum Tode führende Krankheit so vollständig ihren zureichenden Grund in der Erkältung findet, daß es geradezu sinnlos ist, zu behaupten: „Die Folgen der Erkältung sind Seelenerlebnisse.“ Die Folgen der Erkältung sind genau so physisch wie die Erkältung selber. Mit diesen natürlichen Folgen mögen sich außerdem noch seelische Erlebnisse verbinden. Aber dies darf nicht dazu verleiten, die physischen Folgen ihrem physischen Ursachenzusammenhang zu entziehen und sie in einen ganz andersgearteten Zusammenhang, in einen seelischen Zusammenhang von seelischen Ursachen und seelischen Wirkungen einzustellen. Es muß dies als reine Willkür erscheinen.

Nun soll sich der Wert von Karma- und Wiederverkörperungslehre für den Nicht-Eingeweihten dadurch bezeugen, daß sie dem von rätselhaften Geschehen Betroffenen dieselben verständlich und sinnvoll macht. Bleiben wir bei unserem Beispiel. Was wird jener edle, aber bei seiner selbstlosen Tat für dieses Leben so schlechtbeiweggekommener Lebensretter antworten? Er wird sagen: es ist mir sehr interessant zu hören, daß ich schon durch verschiedene Körper hindurchgewandert bin. Leider fehlt mir jede Erinnerung an meine vergangenen Existenzen und damit an meine früheren Taten, die mir mein jetziges Ergehen plausibel machen könnten. Was hilft mir unter diesen Umständen der Glaube, daß das Leben die Buße ist für frühere Schuld oder der Lohn für ehemalige Guttat? Und was sicht es mich an, in welcher Gestalt ich wiedergeboren werde, wenn keine Erinnerung meine künftige Existenz mit der gegenwärtigen verbindet? Darauf mag ihm der

³⁵ R. K., 44.

Theosophen antworten: Ein Buddha und ein Pythagoras haben die Fähigkeiten besessen, die ganze Reihenfolge ihrer früheren Daseinsformen zu überblicken. Jeder kann dieses Wissen erwerben, wenn er den richtigen Weg der Meditation und Konzentration geht. „Durch sie lebt die Erinnerung auf an Erlebnisse, die jenseits von Geburt und Tod liegen.“³⁶ Und alle Menschen werden in fortschreitender Entwicklung und späteren Wiederverkörperungen einmal dazu kommen, ihr Karma zu erkennen. Auf diesen Bescheid wird der Lebensretter vermutlich sehr traurig werden. Denn er hatte gedacht, der Theosoph wolle ihm für dieses sein jetziges Leben Licht und Trost spenden. Nun erfahre er, er müsse erst einen beschwerlichen „Weg“ gehen, und er hätte doch auf die Versicherung des Theosophen hin die Hoffnung geschöpft, daß dessen Lehre auch alle die mühseligen und beladenen Menschen erquickte, die jenen Weg nicht zu gehen vermöchten. Da ihn diese Hoffnung getäuscht habe, danke er für eine Lösung des Lebensrätsels, die ihm nichts löst.

5. Das Leid und das Irrationale

Das zentrale Interesse der Theosophie, weshalb sie nicht bloß Eingeweihte oder Einzuweihende sammelt, sondern sich als praktische Lebensphilosophie an jedermann wendet, den irgendwo und irgendwie der Schuh des Daseins drückt, haftet daran, Glück und Unglück, Freud und Leid, Schuld und Schicksal im Menschenleben verständlich zu machen. Das Leid im Leben soll erklärt, das Übel in der Welt soll begreiflich gemacht werden. „Das Leben wird logisch begreiflich durch die von der Geisteswissenschaft ermittelten übersinnlichen Tatsachen.“³⁷ Es ist begreifbar, wenn der Mensch ihm nicht mehr fassungslos gegenübersteht, sondern es — nach Analogie naturwissenschaftlichen Denkens — in einen ursächlichen Zusammenhang einzuordnen vermag. Der Mensch söhnt sich mit Leid und Schicksal aus, wenn er ihren Ursprung und die daraus sich ergebenden Folgen verstandesmäßig begriffen hat. Da die Ursachen im

³⁶ W E, 30. ³⁷ G U, 99. Sperrung vom Verf.

jetzigen Leben sich allzuhäufig dem verstandesmäßigen Begreifen entziehen, so werden sie in frühere Leben vordatiert, in denen der Mensch wirklich seines Glückes und Unglücks Schmied gewesen sein soll. Er hat also nur das auszubaden, was er sich selbst eingetränkt hat. Diese Regel sei der Leitstern für sein zukünftiges Verhalten.

Das Leid erklären, heißt aber noch nicht das Leid ertragen und überwinden. Das Schicksal rational machen heißt noch nicht, sich mit seinem Schicksal versöhnen. Ich kann etwas einsehen und es doch tausendmal verfluchen. Gerade die Erkenntnis vermag den Stachel des Leides noch bitterer und schärfer zu machen. Söhnt es mich mit meiner Schuld aus, wenn ich erkenne, daß ich sie mir zuzuschreiben habe? Ist nicht das die viel drückendere Frage, das viel größere Rätsel, warum ich selbst der Urheber meiner Schuld, meines Leids und meines Unglücks sein muß, statt einfach nur die Tatsache zu konstatieren, daß ich's bin und dafür die gerechten Folgen trage? Wie konnte sich überhaupt mein Wesen so gestalten, wie konnte ich mich so entwickeln, wie und warum konnte und mußte ich aus dem Schoß göttlich-vollkommener Geisterreiche so hervorgehen, daß ich der eigene Urheber meines Schicksals ward? Mit einem Worte: die entscheidende Frage ist gar nicht die, wie sich das Leid meines jetzigen Lebens „logisch“ erklärt, sondern wie Schuld und Leid, wie Unvollkommenheit und Nicht-Sein-Sollendes überhaupt möglich sind? Zur Beantwortung dieser Frage trägt es gar nichts aus, ob ich ein oder zehntausend Leben vor meinem jetzigen zurückgehe, um nach den Entstehungsursachen zu forschen. Das wäre weiter nichts als die Feststellung einer tatsächlichen Ursachenfolge, aber nicht die erkenntnismäßige Einsicht in die Möglichkeit und Notwendigkeit eines solchen Ursachenverlaufs überhaupt. Die vollkommene Wertlosigkeit der anthroposophisch-hellsichtigen Wertlehre offenbart sich an keinem Punkte des Systems so eindringlich und schlagend wie hier. Die ratio des Hellsehers vermag trotz ihrer theoretischen Überflügelung der Kant'schen Erkenntnisgrenzen das Irrrationale von Welt und Leben um keinen Fuß breit von der Stelle zu rücken. Das Lebensrätsel wird nicht gelöst, sondern nur in vorweltliche Formen zurückgeschoben. Durch die Einschlebung unzähliger

Zwischenglieder entsteht aber der Schein einer Lösung. Es wird den meisten Anhängern der Theosophie so gehen wie den Kindern, die sich mit einer vorläufigen Antwort auf ihre Fragen gern begnügen, auch wenn die Antwort sachlich durchaus nicht stichhaltig ist. In dieser Hinsicht hat Niebergall vollkommen recht, wenn er sagt: „So stellt sich das ganze System dar als eine spekulative Metaphysik mit stark moralistischer Abzweckung, und das in ganz intellektualistischem Geist,“ — und hinzufügt, die theosophische Lehre vom Leid laufe auf „öde Moraltreiberei“ und „kühle intellektualistische Ausdeuterei“ hinaus.³⁸ Was Nietzsche, dieser „in wesentlichen Stücken ungemein christliche Denker“ (als welchen ihn sein neuester Darsteller Ernst Bertram bezeichnet), mit wenigen Worten über das Leid gesagt hat,³⁹ daß es der seelischen Kraftsteigerung diene, dieser „Wille zum Leiden“ wiegt ungleich schwerer als der ungeheure kosmische Apparat, den der Theosoph in Bewegung setzt, um das Leid in plattester Weise zu rationalisieren und seines inneren Segens zu entleeren.

Es ist der Ehrgeiz der Theosophie, Lebens-, Seelen- und Welträtsel zu lösen, um, nachdem das Lebens- und Weltproblem im Großen gelöst ist, auch praktische Lebensweisheit für die Erfordernisse des Alltags sein zu können. Dabei wird der Ertrag der bisherigen Geistesgeschichte der Menschheit, insonderheit der Geschichte der Philosophie, gewogen und zu leicht befunden. Alte, festeingewurzelte erkenntnistheoretische Vorurteile werden gestürzt. Die Sackgassen werden genau verzeichnet, in die sich philosophisches Denken und religiöser Glaube festgelaufen haben. Eine neue Epoche des Geistes ist im Werden, die Ära anthroposophischen Denkens. Auf den Fundamenten einer neuen Psychologie und Erkenntnistheorie, die wir in ihren Grundzügen fest-

³⁸ Niebergall a. a. O. S. 18. 32. ³⁹ „Schaffen — das ist die große Erlösung vom Leiden, und des Lebens Leichtwerden. Aber, daß der Schaffende sei, dazu selber tut Leid not und viel Verwandlung! Ja, viel bitteres Sterben muß in eurem Leben sein, ihr Schaffenden! Also seid ihr Fürsprecher und Rechtfertiger aller Vergänglichkeit. Daß der Schaffende selber das Kind sei, das neugeboren werde, dazu muß er auch die Gebälerin sein wollen und der Schmerz der Gebälerin.“ Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, Auf den glückseligen Inseln. Vergl. die schönen Ausführungen von Ernst Bertram, Nietzsche, Versuch einer Mythologie. 1918, S. 125—141.

stellten, viel folgenreicher und umwälzender als die kopernikanische Tat Kants, erhebt sich der stolze Dom der Theosophie, um bis in die entlegensten Fernen übersinnlicher Geisterwelten hineinzuragen. Worin die Lösung jener Rätselfragen besteht, welche Wege zu ihr hinführen und welche Bedingungen erfüllt sein müssen und erfüllt werden können, damit die gesuchte Lösung in den Bereich der Wirklichkeit rückt, dem sind wir allseitig nachgegangen. Allein, wie das Bauwerk selbst, so sind auch seine erkenntnistheoretischen Grundlagen ins Wanken geraten. Es wird viel verheißen und wenig erfüllt, viel versprochen und wenig gehalten. Von unbegrenzten Entwicklungs- und Erkenntnismöglichkeiten träumt der Theosoph. Und doch wie dürftig ist der Ertrag, den er schließlich von seinem übersinnlichen Flug in die Unendlichkeit mit heim bringt. Das sollen, um unsere immanente Kritik zu vollenden, noch einige Fragen außer Zweifel stellen, die wir nun unsererseits dem Meister des Pfades vorlegen, der in hell-sichtiger Erkenntnis die sinnvolle Lösung der Welträtsel erschaut hat.⁴⁰

Er ist gewahr geworden, daß er vor seiner Geburt die Ursachen gewoben hat, die ihn notwendig ins Leben hineinführen mußten! — Warum: „Mußten“?

Sein höheres Selbst kann in keiner anderen Welt als in dieser sinnlich-sichtbaren der Vollkommenheit zugeführt werden! — Warum fehlt diese Gelegenheit in jeder anderen Welt?

Ich bin zum erstenmal in diese Welt gekommen, weil ich damals ein solches Wesen war, welches das Leben in dieser Welt brauchte! — Warum: „brauchte“? Und wie ist es gekommen, daß ich mich in meiner vorirdischen Existenz überhaupt zu einem derartigen Wesen entwickeln konnte?

Warum „brauchte“ die einseitige übersinnliche Welt den Durchgang durch die sinnliche? Warum wäre ihre Weiterentwicklung ohne diesen Durchgang „nicht möglich“ gewesen? Warum bedarf die übersinnliche Welt des menschlichen Wesens, um ihren Fortgang zu nehmen? Wodurch ist die unvollkommene Stufe des geistigen Daseins verursacht, der die menschliche Wesenheit entsprungen ist? Warum hat

⁴⁰ Zum folgenden vergl. noch einmal Kapitel IV, 5.

sich die geistige Welt zeitweilig zur irdischen verdichten müssen? Wie konnte die übersinnliche Welt überhaupt an einen Punkt gelangen, von dem aus sie durch sich selbst nicht weiter konnte? Warum ist die Entfaltung voller geistiger Selbständigkeit und moralischer Freiheit nur in einer materiellen Welt möglich?

Der Theosoph will Rätsel lösen. Aber er löst sie so, daß er mit jeder Lösung ein neues Rätsel setzt, somit in Wirklichkeit die von Geburt und Tod beschlossenen Rätsel in eine Hinterwelt abschiebt, wo sie ebenso rätselhaft bleiben wie in der uns zugekehrten Vorderwelt. Der Theosoph entläßt uns mit einer Fülle von Rätseln, wo wir die Aufklärung erwartet haben. Er mag Hellscher sein. Aber das Leben wird nicht heller dadurch.

6. Der mythologische Charakter der Theosophie als Weltanschauung

Woher kommen Himmel und Erde mit allem, was darinnen ist? Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. In sieben Tagen schuf er sie. Aus wüstem, leeren und finsternen Chaos gestaltete er den Kosmos. Das freundliche Licht, die Feste des Himmels und das Trockene der Erde samt Gras und Kraut und allerlei fruchtbaren Bäumen. Lichter an der Feste des Himmels schuf er, daß sie scheinen auf Erden: Sonne, Mond und Sterne. Die Fische im Meer schuf er, die Vögel in der Luft und Vieh und Gewürm, das auf Erden kriecht. Endlich schuf er den Menschen, einen Mann und ein Weib, als Stellvertreter Gottes auf Erden. Und also ruhte Gott befriedigt am siebenten Tage von allen seinen Werken, die er machte.

Man hat den Mythos primitive Wissenschaft genannt. Mythos und Wissenschaft gehören zusammen, insofern beide Erklärungen für Dinge suchen, die Rätsel aufgeben und eine Lösung fordern. Sie werden aber durch die verschiedene Struktur ihrer Erklärungen zu Gegensätzen. Der Mythos folgt der durch den Verstand noch nicht kontrollierten Phantasie. Er erzählt und begnügt sich mit den naivsten Erklärungen, wenn sie nur — mit direkter Übertragung menschlicher Analogien —

auf die Frage nach der Ursache eine Antwort geben. Er ist persönlich, anthropomorph, konkret-sinnlich. Das wissenschaftliche Denken beruht auf logischer Konsequenz und Analyse und findet seine Vollendung in der abstrakt-begrifflichen Formulierung konstanter Gesetzmäßigkeiten. Der Weltanschauungs- und Entwicklungsmythos des Theosophen besitzt nicht die Einfalt und Anspruchslosigkeit des biblischen Mythos. Er ist nicht ein Produkt der naiven religiösen Phantasie. Er will unter peinlicher Hervorhebung seiner logischen Zulänglichkeit exakte Erkenntnis von wissenschaftlicher Dignität sein, eine Erkenntnis, die sich nach rückwärts und vorwärts in unermessliche Dimensionen verliert. Durch das sich stark hervordrängende Moment der Reflexion, die alles und jedes zu ergründen trachtet, die keine „Entsprechung“ außer acht läßt, der nichts unaussagbar und nichts unwichtig ist, büßt der theosophische Mythos jene ursprüngliche Frische ein, durch die er allein erträglich zu sein vermöchte, wird gekünstelt und unnatürlich, ein Treibhausprodukt voll barocker Ausschweifung und Überladenheit. Er ist ein höchst unerfreuliches Zwittergebilde von mythischem und wissenschaftlichem Denken. Was für ein ungeheures Aufgebot kosmischer Wesenheiten, welche Wandlungen und Verwandlungen, welches Einströmen und Ausströmen, wieviel Trennungen und Verbindungen, Anziehungen und Abstoßungen, wieviel Weltentage und Weltennächte, welche Entsprechungen, welche Potenzierungen sind nötig, damit — das Menschenwesen, das seiner selbstbewußte Ich, entstehe, damit sich Weisheit in Liebe vollende. Alle Etappen dieses Prozesses werden bis in genaue Einzelheiten hinein verzeichnet. In gedrängter Kürze und mit Überspringung vieler Zwischenglieder läßt sich dieser neugnostische Mythos unter Hervorkehrung seines gedanklichen Inhaltes folgendermaßen erzählen.

Im Anfang unseres Sonnensystems waren nicht Sonne, Mond und Erde, sondern nur ein geistiges Weltwesen. Diese geistige Weltensubstanz macht eine Entwicklung durch unter Anregung und Mitwirkung hoher geistiger Wesenheiten. Es sind die Geister der Weisheit, des Willens, der Bewegung, der Form, der Persönlichkeit, des Feuers, der Liebe, des Lebens, der Harmonie, neun an der Zahl. Durch fortschreitende Emanierung, Differenzierung, Individualisierung, Ver-

dichtung und Verfestigung bildet sich in einer Folge von vier großen, vormateriellen Weltperioden — sie heißen Saturn, Sonne, Mond und Erde — und in zunehmender Bervollkommnung die jenen Weltzeitaltern entsprechende Stufenfolge der viergliedrigen menschlichen Wesenheit aus: physischer Leib, Aetherleib, Astralleib und Ichleib. Die Entwicklung dieser Leiber ist aber nicht mit der Periode abgeschlossen, in der sie aufkeimen, sie setzt sich durch die nächstfolgenden fort und erreicht daher verschiedene Vollkommenheitsgrade. Den relativ höchsten harmonischer Gliederung hat bisher der physische Leib als der am frühesten sich ausbildende erreicht. Aber seine Vollkommenheit ist mit der immer mehr zunehmenden Materialisierung, Vererdung, Verdichtung jenes ursprünglichen geistigen Weltwesens erkauft, das die heutige Erde mit Mineral-, Pflanzen- und Tierreich als die dem physischen Leibe angemessene Umgebung erstehen lassen mußte. Weil der physische Leib in seiner endgültigen Ausbildung sich schließlich am weitesten vom Geist entfernt hat, ist es auch am schwersten, ihn in Geist wieder zurückzuverwandeln. Infolge solcher Verdichtung entstehen auch durch Abspaltung die uns als Sonne, Mond usw. bekannten physischen Himmelskörper. Im Mittelpunkt der Erdenentwicklung aber steht nicht der physische Leib, sondern sein Zielpunkt: das Ich. Die Geburt des Ich ist der Wendepunkt der Weltentwicklung. In ihm bahnt sich die Rückkehr des materialisierten Geistes zu sich selber an, unterstützt und geleitet durch neue Emanationen der Gottheit (Geist-selbst, Lebensgeist, Geistmensch), durch den Christus und durch die Anthroposophie. In drei zukünftigen Weltzeitaltern: Jupiter, Venus und Vulkan wird sich die Vergeistigung der Erdenwelt durch Liebe vollenden. Der hohe Weltgeist wird die irdische Stofflichkeit tilgen. Und die Erde wird nicht mehr sein noch die Mineralwelt noch die Pflanzenwelt noch die Begierdewelt wird mehr sein. Die Materie ist vergangen, siehe, es ist alles Geist geworden.

Das in Weisheit und Liebe vollendete, ganz und gar entsinnlichte und vergeistigte individuelle Ichbewußtsein ist das jenem Weltprozeß zugrunde liegende teleologische Prinzip. Wieder sind der Emanationsgedanke und der Entwicklungsgedanke untrennbar ineinander geschlungen. Ja, der erstere kann in den Dienst des letzteren treten, indem

die zunehmende Verstofflichung des Geistes nur durch das Werden des Ich und durch die Entwicklung selbständigen Persönlichkeitsbewußtseins gerechtfertigt werden kann. Von allen älteren, dualistisch gefärbten Emanationssystemen, die den Geist sich bis zur Materie entfremden und alsdann wieder aus dem Kerker der erdenschweren Leiblichkeit zu seiner ewigen Heimat emporringen lassen, unterscheidet sich das der Anthroposophie durch seinen dem Ziel der Mystik abholden ethisch-metaphysischen Individualismus und durch den Zusatz des monistischen Entwicklungsgedankens, der dem Emanationsgedanken eingeschmolzen wird, so daß bald dieser, bald jener dominiert. Der ethische Individualismus, der sich zu welt- und lebensbejahender Persönlichkeitskultur aufgipfelt, und der Entwicklungsgedanke, der durch allmähliche Übergänge allenthalben den schroffen Dualismus unschädlich macht, sind das recht eigentlich Moderne an der Theosophie oder Anthroposophie Rudolf Steiners.

Wie nicht anders zu erwarten, muß die Aufklärungsarbeit dieser Mythologie an den entscheidenden Punkten des Lebensrätsels versagen. Warum in aller Welt ist denn der ethische Individualismus wertvoller als das Entwerden des Mystikers und das Verlöschen des Buddhisten im Nirwana? Gibt es auch eine helllichtige, hinterfinnliche Erkenntnis, die dieses Lebensrätsel logisch begreiflich macht? Wird der Theosoph die Entstehung letzter Werturteile und Wertentscheidungen „logisch“ ergründen können? Was soll alles Reden vom Gottesdienst des Erkennens, von Lebensrätseln und ihren Lösungen, was soll aller Aufschwung der Erkenntnis in Urweltgründe und Urweltfernen, wenn der Theosoph nicht zu sagen vermag, warum es besser ist, ein Ich, als ein Nicht-Ich zu sein, und warum denn eigentlich sieben Weltzeitaltern soviel an dem Werden und der Vollendung dieses Ich gelegen ist!? Gegenüber solchen Welt- und Lebensrätseln ist auch der Theosoph nichts anderes als Positivist, der nicht mehr erklärt, ergründet, löst, sondern der das ethisch-individualistische Schicksal abendländisch-christlicher Kulturentwicklung als nicht weiter zu rechtfertigende Selbstverständlichkeit hinnimmt, weil er sich ihm einfach nicht zu entziehen vermag. Um diesen fundamentalen Grundgedanken schlingt sich das üppige Rankwerk seiner weitausholenden Mythologie.

Es soll dabei nicht verkannt werden, daß dieser Mythos des Ich-Bewußtseins manch edlen Gedanken birgt. So sucht er mit dem Seelenwanderungsglauben, der ja eine ungeheure Anziehungskraft auf die Menschheit vom uralten Indertum bis auf Geister wie Hume, Lessing, Goethe, Schopenhauer, Ibsen, Nietzsche ausgeübt hat, dem unmittelbaren Lebensgefühl Rechnung zu tragen: „daß wir nicht Fertige sind, sondern allezeit nur werdende und strebende, für die ein Leben nicht auszureichen scheint, um uns zur Vollkommenheit zu führen, zu der wir uns doch im Tiefsten berufen fühlen.“⁴¹ Auch ist des ethisch Förderlichen mancherlei in Steiners Schriften verstreut. Man könnte es als Weisheit zur Lebensführung aus der Umklammerung helllichtiger Erkenntnisse herauslösen. Der Wert dieser Lebensweisheit würde dadurch nicht angetastet werden. Anders schon steht es mit den Meditations- und Konzentrationsübungen des Theosophen. Daß sie, wenn sie nicht unter der Anleitung und Aufsicht erfahrener Meister ausgeführt werden, ihre großen Gefahren haben, zu geistiger Zerrüttung und sonstigen Abwegen führen können, wird von Steiner oft genug hervorgehoben. Daß sie mit einer ganz bestimmten geistigen Technik gehandhabt werden, geht daraus hervor, daß sie zu völlig anderen Resultaten führen als die Übungen des Buddhisten und Mystikers. Insofern sie eine heilsame Zucht zur Verinnerlichung und Verstärkung des Geistes sein können, ist ihr Wert unabhängig von der näheren Ausgestaltung, die sie gerade im System der Theosophie gewinnen. Ein so intimer Kenner der indischen und abendländischen Kultur wie Graf Hermann Keyserling, der sich selbst nach der Yogamethode geübt hat, hat neuerdings den durch nichts zu ersetzenden Wert der Konzentration in ungemein ansprechender und überzeugender Weise dargetan, ohne zu helllichtig-anthroposophischen Resultaten zu gelangen.⁴² Wer immer geistig tätig ist, wird der Meditation und Konzentration nicht entraten können. Er wird aber auch auf diesem Gebiet — freilich ganz von der Basis seiner Subjektivität aus — die Unnatur fürchten und sich von dem ursprünglichen Gefühl des Geistes und Seele Zutraglichen mit der unwandelbaren Sicherheit des

⁴¹ Bertholet a. a. D. S. 48 f. ⁴² Reisetagebuch eines Philosophen a. a. D. I, S. 270—290.

angeborenen Instinkts leiten lassen. Wahrlich keinen geringen Grad hat geistige Kultur bei Denkern und Dichtern, bei Philosophen und Künstlern erreicht, die nichts gemerkt haben von dämmerhaftem Hellsehen oder übersinnlich-leibfreier Erkenntnis. Von dieser ohne hellseherische Fähigkeiten erarbeiteten geistigen Kultur lebt auch zum größten Teile der Theosoph. Und was die Resultate seiner hellseherischen Erkenntnis anlangt, so dürfte auch unsere eingehende kritische Analyse derselben zu dem Urteile Dessoirs führen: „Ich muß gestehen, daß die Ausbeute, die sich so gewinnen läßt — der Leser hat eine Vorstellung davon erhalten —, mich nicht gerade lockt.“⁴³

Im übrigen ist die Theosophie mit ihren Scheinlösungen so wenig eine Wissenschaft wie die Religion, die etwas bescheidener in ihren Ansprüchen, aber darum nicht weniger selbstbewußt in ihrer andersartigen Geltung aufzutreten pflegt. Freilich nicht die Religion, in der die Dynamik des religiösen Lebens zum toten Dogma und äußerlichen Begriff erstarrt ist. Nicht die Religion, die alle Lebens- und Welträtsel zu erklären sich anheißig macht. Ein solches Verständnis der Religion hat Schleiermacher unübertrefflich als „Leere Mythologie“ getadelt, weil man das, was nur unentbehrliches Hilfsmittel der Darstellung ist und nur ein Notbehelf, weil wir es nicht besser machen können, als eigentliche Erkenntnis betrachtet und für das Wesentliche der Religion ausgibt.⁴⁴ Eine solche leere Mythologie der Religion ist ein Mißverständnis ihres lautersten Wesens. Die Religion meinen wir, deren Energien gerade da am stärksten entbunden werden, wo sie am tiefsten auf die Unbegreiflichkeiten des Lebens stößt; die diese Unbegreiflichkeiten nicht durch wissenschaftliche Lösungen nach der Elle der Logik oder mythologisierender Theologie überbietet, sondern durch das „Dennoch“ des Vertrauens überwindet; die Gott in einem Lichte wohnen läßt, da niemand zukommen kann, und gleichwohl das Vertrauen hat: von Ihm und durch Ihn und zu Ihm sind alle Dinge. Das bedeutet allerdings eine Sichtung und Vereinfachung überkommener Bestände, wie jeder auf das Wesentliche und Entscheidende gerichtete Blick. Diese Selbstbesinnung zu vollziehen,

⁴³ Vom Jenseits der Seele a. a. O. S. 262. ⁴⁴ Reden über die Religion, 4. Aufl. 1831, S. 59. Besonders die 6. Erläuterung zur 2. Rede.

ist immer wieder nötig, wenn das religiöse Leben nicht verflachen und zur Fesselung geistiger Regsamkeit entarten soll. Aber sie ist nur möglich, durch lebendige Fühlungnahme und gewissenhafte Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen unserer Zeit, die in der Theosophie ein durch ihren fabelhaften Eklektizismus auffallendes Gebilde hervorgetrieben hat, welches mit größter Energie vorgetragen mehr die Neugierde und das Autoritätsbedürfnis mit kirchlicher Enge und Rückständigkeit zerfallener Menschen zu befriedigen, als die Lebenskräfte der Religion für selbständige und weniger sensationell veranlagte Naturen zu ersetzen vermag.

Die Theosophie ist wie jede Mythologie ein Gedankentrauerspiel!

Namenverzeichnis

- | | | |
|--|--|---|
| <p>Alexander der Große
145</p> <p>Bauer, M. 156 ff.</p> <p>Beckh, H. 52. 135 ff.</p> <p>Bertholet, A. 137. 226</p> <p>Bertram, E. 220</p> <p>Besant, A. 17</p> <p>Blavakhy, H. P. 17 f.</p> <p>Boll, Fr. 69</p> <p>Bouisset, W. 51</p> <p>Bruhn, W. 193</p> <p>Buddha 134 ff. 210. 218</p> <p>Büttner, H. 150 ff.</p> <p>Christus 147 ff. 173 ff.
178. 187 f.</p> <p>Darwin 44. 150. 210.</p> <p>Dessoir, M. 18. 123 f.
125. 203 f. 227</p> <p>Dibelius, M. 188</p> <p>Dilthey, W. 84</p> <p>Drews, A. 72. 216</p> <p>Du Bois-Reymond 61</p> <p>Eckhart, Meister 150 ff.</p> <p>Erdmann, J. E. 73. 210</p> <p>Eucken, R. 84</p> <p>Faraday 122</p> <p>Fichte 82. 209 f.</p> <p>Fichte, J. H. 64 f.</p> <p>Flournoy, Th. 123. 125</p> <p>Gennrich, P. 18. 138</p> <p>Geher, Chr. 18. 53.
131 f. 168</p> <p>Goethe 64. 145. 210.
226</p> <p>Gogarten, Fr. 77. 176.
190</p> | <p>Gumpfenberg, E. v.
165 ff.</p> <p>Haebler, P. 123. 132</p> <p>Haedel 80 ff. 150. 210</p> <p>Hasse, R. P. 208</p> <p>Hegel 80 ff. 92. 168.
204. 210</p> <p>Heißler, H. 192 f.</p> <p>Herder 145</p> <p>Hermelink, H. 69</p> <p>Hermes 172</p> <p>Hiob 20</p> <p>Hübbe-Schleiden 18</p> <p>Hyslop, J. H. 123</p> <p>Kant 58 ff. 79. 84.
190. 219. 221</p> <p>Keyserling, Graf H.
131. 211. 226</p> <p>Köhler, W. 148</p> <p>Lamarck 44</p> <p>Lehmann, W. 158</p> <p>Leibniz 25 f. 68</p> <p>Lichtenhan 148</p> <p>Loche 25 f.</p> <p>Loke 68</p> <p>Maeterlinck, M. 216</p> <p>Maxwell, J. 123</p> <p>Messer, A. 131</p> <p>Michelangelo 27</p> <p>Müller, J. 183 ff. 193</p> <p>Niebergall, Fr. 82.
181 f. 193. 220</p> <p>Nielsche 220. 226</p> <p>Nikolaus von Cusa 65</p> <p>Ocott, H. St. 17</p> <p>Penzig, D. 18</p> | <p>Plato 65. 68. 102. 210</p> <p>Plotin 65. 71 f. 74</p> <p>Pythagoras 218</p> <p>Ranke, L. v. 176</p> <p>Rickert, H. 84</p> <p>Rittelmeyer, Fr. 131 ff.
181. 184 f. 190. 194</p> <p>Schairer, J. 176. 193</p> <p>Schelling 65. 68. 72 ff.
82. 207 f. 210</p> <p>Schleiermacher 169.
227</p> <p>Schrendt-Noking 123</p> <p>Schröder, J. G. W. 87</p> <p>Schubert, H. v. 148</p> <p>Schweizer, A. 176</p> <p>Seiling, M. 8. 27. 149.
176. 181</p> <p>Simmel, G. 150</p> <p>Spinoza 65</p> <p>Staudenmaier, L. 18.
123. 130</p> <p>Steiner, R. 7 ff. 18. 82.
195 ff.</p> <p>Steinmann, Th. 123.
191 f.</p> <p>Stumpf 87</p> <p>Tauler, J. 158</p> <p>Tillich, P. 73</p> <p>Tischner, R. 125</p> <p>Traub, Fr. 74. 164.
182. 193</p> <p>Troeltsch, E. 189 f.</p> <p>Vorbrodt, G. 193</p> <p>Windelband, W. 84</p> <p>Zarathustra 171</p> |
|--|--|---|

Die Bücher des Furcher-Verlages
den Freunden dieses Buches empfohlen

Eberhard Arnold / Innenland

Ein Wegweiser in die Seele der Bibel.

173 Seiten. In Steifumschlag 5 M.

*

Eberhard Arnold

Die Religiosität der heutigen Jugend

62 Seiten. In Steifumschlag 1 M. 50 Pf.

*

Max Bürck

Vom Staatskirchentum zur Menschheitsreligion

Sozialismus, Völkerbund und Christentum

In Steifumschlag 6 M., gebunden 9 M.

*

Udo Degenfeld

Jesus in unserem Schülerleben

Bilder aus einer Jugendbewegung.

3.—5. Tausend. In Steifumschlag 7 M., gebunden 10 M.

*

Werner Mahrholz

Deutsche Selbstbekenntnisse

Geschichte der Selbstbiographie von der Mystik bis zum Pietismus

In Steifumschlag 10 M., gebunden 13 M.

*

Karl Mökel

Der russische und der deutsche Geist

Gedankenleben, religiöses Erlebnis und Lebensnachbildung

In Steifumschlag 6 M.

Ausführliches Verlagsverzeichnis gern unberechnet und postfrei

Furcher-Verlag * Berlin NW 7

Die Bücher des Furche-Verlages
den Freunden dieses Buches empfohlen

Friedrich Siegmund-Schulke
Sozialismus und Christentum
In Steifumschlag 2 M.

*

Franz Spemann
Idealismus und Christentum
Bekenntnisse eines modernen Studenten
In Steifumschlag 6 M.

*

Franz Spemann
Jerusalem, Wittenberg und Rom
Beiträge zur religiösen Frage der Gegenwart
Zweite Auflage. In Steifumschlag 6 M. In Leinenband 9 M.

*

Eckart von Sydow
Die deutsche expressionistische Kultur und Malerei
Mit 14 Bildtafeln gebunden 30 M.

*

Johannes Weise
Pazifismus und Christentum
Die Lösung der Streitfragen
In Steifumschlag 4 M.

*

Max Wieser
Deutsche und romanische Religiosität
Fénelon, seine Quellen und seine Wirkungen
In Steifumschlag 9 M.

Ausführliches Verlagsverzeichnis gern unberechnet und postfrei

Furche-Verlag * Berlin NW 7

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA



3 0112 060006134